This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

РЕЛИГІЯ
ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО,

ЕГО УЧЕНІЕ
О
ЖИЗНИ и ЛЮБВИ.

Проф. А. А. Козлова.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ ИСПРАВЛЕННОЕ и ДОПОЛНЕННОЕ.

ВЪ ДВУХЪ ЧАСТЯХЪ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе книжнаго магазина Н. Д. ТЯПКИНА. 9 лин., № 6.
1895.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

ІЕ.

убликѣ книга есть
танныхъ авторомъ
олстого, вышедшихъ
чиненія гр. Толстого.
*), былъ напечатанъ
въ издававшемся авто-
фскій Трехмѣсячникъ".
атья изъ „Философскаго
видѣ отдѣльнаго изданія
р. Л. Н. Толстого". Въ на-
ніе разошедшагося перваго
появляется теперь вторымъ
азначительными измѣненіями,
сочиненіемъ того-же автора,
начально въ видѣ статей въ жур-
лософіи и психологіи", въ книж-
890 и 1891 годовъ. Такъ какъ отъ
рнала было взято небольшое количе-
хъ оттисковъ, то поэтому настоящая
того-же сочиненія имѣетъ право быть

*) Первоначальное заглавіе этой книги: „Ma religion, par. le com
1885."

РЕЛИГІЯ

ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО,

[redacted]

ЗИ.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ПОГРѢШНОСТИ:

аница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ.*
28	24	криминалистики.	криминалистики)
136	1	азнородныхъ.	разнородныхъ
150	4 снизу	при всякой защитѣ	при всякомъ анализѣ.

НЕННОЕ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-литографія И. А. Фролова. Екатерининскій каналъ, д. № 17.
1895.

Kozlov, Alekseĭ A.
1.911
K59

РЕЛИГІЯ
ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО,

ЕГО УЧЕНІЕ
О
ЖИЗНИ и ЛЮБВИ.

1151

Проф. А. А. Козлова.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ ИСПРАВЛЕННОЕ и ДОПОЛНЕННОЕ.

ВЪ ДВУХЪ ЧАСТЯХЪ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-литографія И. А. Фролова. Екатерининскій каналъ, д. № 17.
1895.

PG345

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая теперь читающей публикѣ книга есть второе изданіе уже прежде напечатанныхъ авторомъ разборовъ двухъ сочиненій гр. Толстого, вышедшихъ на французскомъ языкѣ. Разборъ сочиненія гр. Толстого. носящаго заглавіе: „Ma religion“ *), былъ напечатанъ первоначально въ видѣ статьи въ издававшемся авторомъ въ 1886 г. журналѣ: „Философскій Трехмѣсячникъ“. Затѣмъ въ 1888 году та же статья изъ „Философскаго Трехмѣсячника“ появилась въ видѣ отдѣльнаго изданія подъ заглавіемъ: „Религія гр. Л. Н. Толстого“. Въ настоящее-же время, вслѣдствіе разошедшагося перваго изданія, то-же сочиненіе появляется теперь вторымъ изданіемъ съ самыми назначительными измѣненіями, но въ связи съ другимъ сочиненіемъ того-же автора, напечатаннымъ первоначально въ видѣ статей въ журналѣ: „Вопросы философіи и психологіи“, въ книжкахъ: 5, 6, 7, 8, 1890 и 1891 годовъ. Такъ какъ отъ этихъ статей журнала было взято небольшое количество отдѣльныхъ оттисковъ, то поэтому настоящая перепечатка того-же сочиненія имѣетъ право быть на-

*) Вотъ полное заглавіе этой книги: „Ma religion, par. le comte Léon Tolstoi. Paris. 1885.“

званной вторымъ изданіемъ. Это второе сочиненіе представляетъ разборъ другой книги гр. Л. Н. Толстого, вышедшей также на французскомъ языкѣ: „Comte Léon Tolstoi. De la vie. Seule traduction, revue, corrigée et annotée par l'auteur. Paris. C. Marponet E. Flammarion, éditeurs". Настоящій-же разборъ книги „о жизни" представляетъ однако не простую перепечатку статей изъ журнала: „Вопросы философіи и психологіи", а нѣкоторую передѣлку ихъ. Въ журналѣ этотъ разборъ имѣлъ форму писемъ двухъ лицъ, спорящихъ по поводу книги „О жизни". Одно изъ этихъ лицъ представлялось въ качествѣ безусловнаго поклонника нашего знаменитаго писателя, другое-же подвергало его сочиненіе критикѣ. Такъ какъ эта форма, по мнѣнію автора, удобная для журнала, казалась ему неудобною въ отдѣльномъ изданіи, то онъ и измѣнилъ ее въ форму монологическаго изложенія. При этой перемѣнѣ, конечно, было удержано все существенно нужное для всесторонней оцѣнки сочиненія гр. Толстого, что было высказано отъ обоихъ переписывавшихся лицъ. Этимъ необходимымъ объясненіемъ съ публикой мы и заканчиваемъ свое предисловіе.

А. К.

1894 г. Сентября 30 дня.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Религія гр. Л. Н. Толстого.

Мы считаемъ неудобнымъ и безполезнымъ предпосылать обозрѣнію этого сочиненія предварительное его изложеніе. Неудобно это потому, что въ немъ заключаются толкованія Евангелія самимъ гр. Толстымъ, обсуживать которыя мы считаемъ себя не компетентными и предоставляемъ высказаться объ этомъ важномъ предметѣ спеціалистамъ по исторіи церкви и богословію. Мы съ своей стороны сдѣлаемъ сочиненіе гр. Толстого о религіи предметомъ анализа съ философской точки зрѣнія; а для этого особо излагать его безполезно, ибо при самомъ анализѣ и будутъ приведены соотвѣтственныя мѣста или въ подлинномъ текстѣ, или въ краткомъ извлеченіи.

Прежде всего сочиненіе гр. Толстого: «Ма religion», можетъ стать объектомъ той философской дисциплины, которая называется *философіей религіи;* спрашивается, соотвѣтствуетъ ли содержаніе сознанія, съ которымъ мы знакомимся изъ книги, понятію религіи. Но здѣсь необходимо является вопросъ: что такое религія или, въ чемъ заключается *сущность религіи.* Къ сожалѣнію, на этотъ вопросъ существуютъ разнообразные отвѣты, такъ что намъ неизбѣжно приходится представить наше собственное воззрѣніе на этотъ предметъ. Но пусть читатель не пугается: мы не удручимъ его цѣлымъ трактатомъ по философіи религіи, а выскажемъ, возможно кратко и ясно, конечный *результатъ* такого трактата, если бы онъ былъ нами написанъ. Для большей ясности мы представимъ наше воззрѣніе на сущность религіи, противополагая его воззрѣніямъ другихъ.

Религія не есть философія и наука, но включаетъ ихъ въ себя какъ элементъ.

Есть мнѣніе (напр. Конта), по которому религія замѣняетъ собою науку у неразвитаго человѣка. Религія, по этому мнѣнію, есть дѣтская, нарождающаяся наука, гдѣ первобытный человѣкъ, не владѣя научными методами изслѣдованія причинъ явленій, воображаетъ различныхъ дѣятелей и ими объясняетъ происхожденіе и взаимную связь явленій. Религія, значитъ, происходитъ изъ познавательной потребности человѣка и есть какъ бы *суррогатъ науки*. Отсюда выводится слѣдствіе, что разъ эта потребность можетъ быть удовлетворена настоящей (современной) наукой, религія теряетъ свой raison d'être и постепенно сходитъ со сцены. Мнѣніе это ложно и односторонне и опровергается во первыхъ тѣмъ, что не можетъ объяснить всѣхъ элементовъ, входящихъ въ извѣстные изъ исторіи комплексы, составляющіе религіозное сознаніе, во вторыхъ опровергается ярко противоположнымъ ему характеромъ нѣкоторыхъ историческихъ религій, напр., буддизма, который никакихъ дѣятелей для происхожденія явленій не признаетъ, а понимаетъ ихъ, какъ выраженіе всеобщаго міроваго закона, въ третьихъ—современными научно-образованными людьми, которые существенно различаютъ въ себѣ религіозное сознаніе отъ научнаго и, не смотря на существованіе точныхъ наукъ, исповѣдуютъ какую либо религію или ищутъ таковой, и наконецъ опровергается самимъ Контомъ, который, не смотря на свое позитивное философское сознаніе, хотѣлъ еще религіознаго и ad hoc сдѣлалъ попытку основанія позитивной религіи. Но въ мнѣніи Конта, не смотря на его односторонность, есть и истина. Ни одной религіи нѣтъ и быть не можетъ безъ познавательнаго элемента, а именно безъ знанія, хотя бы и въ грубой формѣ, объ *основѣ и причинѣ* вещей и самого человѣка. Научное или философское представленіе и понятіе объ этой основѣ и причинѣ отличается отъ религіознаго о ней со-

знанія, хотя, по логическому содержанію, они могутъ быть тождественны. Религіозное сознаніе присоединяетъ къ логическому сужденію о нихъ *особые предикаты*, напр. высочайшаго, святаго, совершеннѣйшаго и пр., которые не вытекаютъ изъ чисто логическаго отношенія къ предмету. Для только логически мыслящаго субъекта важно, на достаточныхъ основаніяхъ установить, что какое-либо А существуетъ и что оно есть причина такихъ то слѣдствій (вещей и человѣка), для того же самаго субъекта, но религіозно относящагося къ этому А, не менѣе важна та добавочная оцѣнка, по которой оно есть наилучшее, высочайшее сравнительно съ слѣдствіями, оцѣнка, не могущая быть объясненною изъ одной только познавательной потребности, а изъ взаимодѣйствія ея съ другими потребностями духа. Отъ той же причины происходитъ и то явленіе, что входящее въ составъ религіи теоретическое знаніе (догма) непремѣнно получаетъ ту форму, которая называется *вѣрою* т. е. знаніемъ, безусловно недоступнымъ ни малѣйшему сомнѣнію.

Религія не есть продуктъ нравственной воли и дѣятельности, но включаетъ ее въ себя какъ элементъ.

Философы 18-го вѣка (напр. Кантъ) высказывали мнѣніе, что корень религіи въ нравственной потребности и дѣятельности, что человѣкъ нравственныя требованія своей разумной природы представляетъ и представлялъ себѣ въ формѣ заповѣдей, исходящихъ изъ воли Божіей. Отсюда выводилось слѣдствіе, что для того, кто способенъ, на основаніи разума, привести въ систему заповѣдей его же нравственный законъ, религія, какъ *суррогатъ нравственной истины*, не имѣетъ никакого значенія и raison d'être. Мнѣніе это также ложно и односторонне и, очевидно, опровергается тѣмъ, что всѣ религіи заключаютъ въ себѣ множество элементовъ, совершенно безполезныхъ и ненужныхъ (напр., церковь, культъ и пр.) для выполненія каждому чело-

вѣку имъ же самимъ поставленныхъ себѣ нравственныхъ требованій. Нравственная потребность человѣка нуждается въ опредѣленіи *должнаго* или высшей цѣли человѣческой дѣятельности, подчиняющей себѣ всѣ остальныя цѣли; а для этого ничего болѣе не нужно, какъ чтобы разумъ нашелъ *основаніе и принципъ*, изъ котораго бы можно было вывести и построить цѣлую систему нравственныхъ заповѣдей, гдѣ всѣ дѣйствія человѣка подчинялись бы этой цѣли. Для этого вовсе не нужно признанія воли Бога, какъ причины и основанія міра, какъ то доказываетъ буддизмъ, одна изъ міровыхъ религій; для этого не нужно религіи, какъ то доказываетъ эпикуреизмъ, который, не бывъ религіей, имѣлъ свою систему нравственности и нравственныхъ людей, жившихъ по этой системѣ, для этого наконецъ не нужно признанія какой либо философіи и метафизики, какъ то доказываетъ примѣръ древнихъ скептиковъ, которые не только не признавали Бога, но и философіи, метафизики, вообще науки, и все таки имѣли свою мораль, выполняли и старались выполнять ее. Наконецъ мнѣніе Канта опровергается существованіемъ религій не только съ различными нравственными системами, но и съ системами, заключающими правила, очевидно, противорѣчащія нравственности, что было бы совершенно невозможно, если бы религія была только формою для дѣйствительности единаго и всеобщаго нравственнаго закона. Но съ другой стороны въ мнѣніи, что религія есть *система, удовлетворяющая нравственнымъ потребностямъ*, есть истина, ибо нѣтъ и не можетъ быть религіи безъ ученія о нравственности. Ученіе это всегда основано на идеѣ о причинѣ вещей и отражается въ сознаніи особеннымъ придаткомъ, который не составляетъ существеннаго признака нравственнаго сознанія, какъ таковаго. Придатокъ этотъ состоитъ въ томъ, что религіозно-нравственное сознаніе сопровождается твердою увѣренностью въ *объективномъ значеніи* нравственнаго дѣянія, т. е., что оно, кромѣ субъективнаго удовлетворенія требованіямъ нрав-

ственнаго сознанія и совѣсти, осуществляетъ высочайшее благо въ цѣлой системѣ міра, потому что и нравственное или идеальное, и дѣйствительное исходятъ изъ одного корня и источника. Эта форма моральнаго сознанія, или невозможность сомнѣнія въ безплодности нравственнаго дѣянія, вмѣстѣ съ вышеуказанною формою вѣры и отражается въ особомъ религіозномъ институтѣ, церкви, которая есть не что иное, какъ *объективированная и организованная* догматическая и нравственная вѣра.

Религія не есть продуктъ эгоистическихъ и евдемонистическихъ стремленій, но включаетъ ихъ въ себя, какъ элементъ.

Уже древніе видѣли источникъ религіи въ страхѣ и надеждѣ. („Primus in orbi deos fecit timor", говоритъ Лукрецій); въ новое же время извѣстный философъ Фейербахъ съ энергіей поддерживалъ ученіе, что желанія и потребности человѣческія составляютъ корень религіи. Мнѣніе это ложно и односторонне и опровергается тѣмъ, что въ религіяхъ есть множество элементовъ, не могущихъ быть объясненными эгоизмомъ и евдемонизмомъ *). Ими никоимъ образомъ не могутъ быть объяснены величайшіе акты самоотверженія и самоотреченія, столь обычные у подвижниковъ и мучениковъ многихъ религій. Эгоизмъ слишкомъ хорошій *счетчикъ*, чтобы вѣрную смерть, сопряженную не только съ достовѣрными невыразимыми мученіями, но не рѣдко и съ явною потерею всѣхъ условій полнаго и знакомаго земного счастія, предпочесть сомнительнымъ и неопредѣленнымъ обѣтованіямъ религіи. Мы говоримъ сомнительнымъ и неопредѣленнымъ, потому что съ одной стороны въ высшихъ религіяхъ есть нарочитое запрещеніе разсчета на неизбѣжное полученіе обѣщаннаго вѣчнаго блаженства подъ страхомъ не только полной безплодности самоотверже-

*) Евдемонизмъ есть теорія, по которой цѣль жизни состоитъ въ наслажденіи.

нія, но даже и осужденія; а съ другой можетъ ли не быть смутнымъ, напримѣръ, соединеніе съ Брамой или еще лучше Нирвана (нѣчто отрицательное) и т. п., сравнительно съ всегда яркими и живыми представленіями эгоизма и евдемонизма. Но однако есть истина и въ томъ, что евдемонизмъ вноситъ свою *долю* и, чѣмъ ниже религія, тѣмъ большую долю своего участія въ образованіи религіознаго сознанія. Несомнѣнно то, что человѣкъ возлагаетъ надежду въ исполненіи своихъ желаній на то, что понимаетъ, какъ основаніе и причину вещей; несомнѣнно также и то, что онъ боится отвратить отъ себя эту благодѣтельную силу и остаться одинокимъ въ непосильной борьбѣ съ безчисленными, враждебными ему силами или, еще того горше, имѣть ее противъ себя; несомнѣнно наконецъ и то, что онъ хочетъ связать „съ высочайшимъ“ и какъ бы поставить подъ его защиту все, что можетъ упрочить его благосостояніе, какъ-то: трудъ, собственность, формы и отношенія общежитія, обычаи, нравы и пр. Но въ религіозномъ сознаніи эти эгоистическіе мотивы какъ бы преображаются и получаютъ особую окраску, отличную отъ ихъ общежитейскаго и обычнаго проявленія. Во первыхъ, естественный эгоизмъ, съ точки зрѣнія котораго человѣкъ имѣетъ абсолютное право на удовлетвореніе всякаго желанія, въ религіозномъ сознаніи какъ бы отказывается отъ этого права и разсматриваетъ возможное удовлетвореніе того или другого желанія, какъ милость Бога, который дѣлаетъ выборъ между желаніями и своимъ соизволеніемъ освящаетъ только нѣкоторыя изъ нихъ. Во вторыхъ, евдемонистическій мотивъ въ высшихъ религіяхъ получаетъ особую форму въ вопросѣ объ окончательномъ, вѣчномъ спасеніи отъ зла и страданія и вѣчномъ блаженствѣ. Такъ какъ путь къ этому вѣчному спасенію есть тотъ же самый, который указывается и нравственными требованіями, т. е., путь самоотверженія и нравственнаго подвига, то высшій религіозный евдемонизмъ теряетъ свой первоначальный характеръ и *совпадаетъ* въ своей

послѣдней цѣли съ противоположною ему по идеѣ нравственною цѣлью.

Религія не есть продуктъ чувствъ и спеціально чувства зависимости отъ абсолютнаго единства всего сущаго, но включаетъ въ себѣ чувствовательную дѣятельность и спеціально чувство зависимости, какъ элементъ.

Извѣстный философъ и теологъ Шлейермахеръ видѣлъ въ чувствѣ зависимости *корень и цѣль* религіи; религіозныя представленія и понятія (т. е. знаніе, философія) и дѣйствія (т. е. нравственныя дѣла и культъ) суть, по его мнѣнію, въ религіи нѣчто сравнительно второстепенное, а именно средство и способы выраженія этого чувства зависимости. Мнѣніе это ошибочно и односторонне и опровергается уже тѣмъ, что, по Шлейермахеру, это чувство зависимости относится къ единству всего міра, слѣдовательно, предполагаетъ предварительную идею, знаніе объ этомъ единствѣ. Далѣе такое мнѣніе предполагало бы психологическую теорію, по которой вообще чувство есть основная дѣятельность духа, что вовсе не доказано. Наконецъ чувство зависимости можетъ быть и помимо религіознаго сознанія, напримѣръ, у раба къ господину, у подданнаго къ государю и т. д. Но опять таки въ этомъ мнѣніи есть истина, ибо у религіознаго субъекта познаніе о причинѣ и основаніи вещей и зависимости отъ нея сопровождается чувствомъ, имѣющимъ особую окраску сравнительно съ тѣмъ же чувствомъ при другихъ отношеніяхъ зависимости. Въ религіозномъ чувствѣ зависимости вполнѣ исчезаетъ элементъ униженія, которымъ можетъ сопровождаться и сопровождается это чувство въ другихъ отношеніяхъ. Въ религіи оно естественно присоединяется, какъ *необходимое дополненіе*, къ той особой, умственной оцѣнкѣ, которая выражается предикатами, „высочайшаго совершеннѣйшаго, святого“, составляющими, какъ уже выше сказано, придатокъ къ мышленію чего либо причиной вещей. Оба

придатка, ставя философскую мысль на почву религіознаго сознанія, объясняютъ другъ друга на двухъ разныхъ языкахъ; то, что умомъ понимается какъ высочайшее, чувствуется чувствомъ, какъ единственная въ своемъ родѣ владычняя, господня сила.

Религія не мистика, но включаетъ ее въ себя, какъ элементъ.

Мистики вообще и нѣкоторые философы (напримѣръ, Якоби) видятъ сущность религіи въ сознаніи *непосредственной данности* Бога уму или чувству и въ сознаніи сліянія съ нимъ. Мнѣніе это ошибочно и односторонне и опровергается тѣмъ, что предполагая его справедливость, мы имѣли бы во всѣхъ религіяхъ одно представленіе о богѣ и вовсе не имѣли бы буддизма или религіи, гдѣ мѣсто бога занимаетъ законъ. Что же касается до чувства сліянія съ богомъ, то оно возможно и по отношенію къ другимъ объектамъ (напримѣръ, въ художественномъ созерцаніи) и разнится въ этихъ случаяхъ отъ перваго только не существенными оттѣнками и степенью интенсивности. Но въ мнѣніи мистиковъ есть истина, ибо религіознаго сознанія не можетъ быть безъ мистическаго момента, т. е., безъ чувства непосредственнаго знанія сущаго или безъ чувства тождества съ абсолютнымъ. Чувство это есть не что иное, какъ выраженіе на языкѣ чувства идеи субстанціальности бытія, и развивается преимущественно на почвѣ религіознаго сознанія, когда религіозный субъектъ старается остановиться мыслію на *абсолютно сущемъ* (состояніе буддійской нирваны, вообще мистическое созерцаніе того, что невыразимо никакимъ опредѣленнымъ содержаніемъ). Тотъ же самый мистическій моментъ выражается въ сознаніи влеченія погрузиться, уничтожиться въ абсолютномъ, а потому чувство сліянія съ нимъ и получаетъ оттѣнокъ *исчезновенія*, небытія того, въ комъ происходитъ сліяніе.

Религія не есть продуктъ идеи и чувства безконечнаго, но включаетъ въ себѣ ихъ, какъ элементъ.

Извѣстный филологъ и санскритологъ Максъ Мюллеръ недавно предложилъ философію религіи, по которой сущность и источникъ религіи составляетъ чувство безконечнаго; разнообразныя религіи съ различными представленіями о богѣ или о богахъ суть, по его мнѣнію, не что иное, какъ различныя выраженія или символизаціи этого тождественнаго во всѣхъ людяхъ чувства и идеи безконечности. Мнѣніе это ложно и односторонне и опровергается исторіей идеи безконечности. Если бы, какъ думаетъ М. Мюллеръ, идея и чувство безконечности образовывались отъ любыхъ чувственныхъ воспріятій, что вообще возможно для развитаго рефлектирующаго сознанія, то тогда первыми безконечностями были бы признаны пространство и время, но, какъ мы знаемъ, о безконечности ихъ стали говорить философы уже довольно поздно, когда религія уже существовала въ довольно развитыхъ формахъ. Но въ мнѣніи М. Мюллера есть и истина, ибо сколько нибудь развитое религіозное сознаніе соединяетъ идею и чувство безконечнаго съ идеею о причинѣ и сущности вещей и прилагаетъ ихъ именно къ ея *силѣ*. Сила, которая произвела безчисленныя, тѣ и другія явленія и постоянно производитъ новыя, понимается какъ *неисчерпаемый безконечный источникъ* возможныхъ другихъ; а пониманіе это отражается на языкѣ чувства особымъ чувствомъ безконечнаго.

Религія не есть продуктъ художественнаго творчества, но включаетъ его въ себя, какъ элементъ.

У антропологовъ, историковъ культуры (напр., у Гельвальда) можно встрѣтить мнѣніе, что религія есть не что иное, какъ безсознательная поэзія. Отсюда слѣдуетъ, что религія теряетъ свой raison d'être, какъ скоро художественное творчество станетъ вполнѣ сознательнымъ. Мнѣніе это ошибочно и односторонне, во-первыхъ тѣмъ, что имъ не могутъ быть объяснены всѣ явленія религіи, во вторыхъ тѣмъ, что религія существуетъ, не смотря на полное

развитіе сознательнаго художественнаго творчества, и наоборотъ сознательное творчество прилагается къ религіознымъ объектамъ, и въ третьихъ тѣмъ, что есть постоянно попытки обосновать религію безъ всякаго участія творческой фантазіи, какъ напр., въ раціональномъ деизмѣ, въ нѣкоторыхъ протестантскихъ сектахъ, въ религіи контовскаго позитивизма. Но есть и истина въ мнѣніи о происхожденіи религіи изъ художественной дѣятельности, которая необходимо входитъ въ религіозную амальгаму. Въ низшихъ религіяхъ творческая фантазія идеализируетъ чувственныя представленія боговъ, въ высшихъ она участвуетъ въ символизаціи невидимаго, идеи, мыслимой только умомъ. Какъ-бы ни была высока по идеямъ и чиста отъ чувственныхъ элементовъ религія, все-таки она не можетъ обойтись безъ символизаціи своихъ объектовъ, именно потому, что эта послѣдняя необходима для вышеуказанныхъ чувствъ, входящихъ въ составъ религіознаго сознанія. Чувство для живого отношенія къ своему объекту, *не можетъ удовлетвориться однимъ понятіемъ* его и будитъ услужливую фантазію, которая подставляетъ подъ понятіе образъ: но самая серьезность, высота и глубина религіозныхъ чувствъ не можетъ допустить, чтобы эти образы и символы зависѣли отъ произвола случайной дѣятельности фантазіи и требуетъ, чтобы они были опредѣленными и строго выработанными въ соотвѣтствіи съ идеею высочайшихъ объектовъ. На эту потребность и откликается художественная дѣятельность, созидая символы, удовлетворяющіе своею истиною всякое религіозное сознаніе въ его интимнѣйшихъ отношеніяхъ къ Высочайшему (напр., Зевсъ Фидія и т. п.).

Изъ всего вышесказаннаго ясно заключеніе, что источникъ религіи не въ той или другой дѣятельности духа, а въ его цѣломъ, т. е., что религіозное сознаніе соотвѣтствуетъ потребности духа, сознавать себя единымъ въ своей дѣятельности; или-же, что *религія есть синтетическое единство дѣятельности духа.*

Единство это должно быть понимаемо не механически, какъ сумма продуктовъ различныхъ дѣятельностей, присоединенныхъ другъ къ другу послѣ того, какъ они образовались въ отдѣльности, но какъ результатъ этихъ дѣятельностей въ ихъ *непрерывномъ взаимодѣйствіи и взаимопроникновеніи* другъ другомъ. Мы, конечно, можемъ in abstracto разложить религіозное сознаніе на его различныя стороны и элементы, но in concreto, въ его дѣйствительномъ осуществленіи оно составляетъ неразрывное цѣлое, болѣе или менѣе знакомое въ этомъ видѣ всякому изъ собственнаго опыта, ибо здѣсь, какъ и въ другихъ дѣятельностяхъ человѣческаго духа, не всѣ люди въ равной степени способны къ религіозному сознанію, но нѣтъ ни одного, который-бы совсѣмъ былъ къ нему неспособенъ.

Но если мы приложимъ къ тому цѣлому, которое составляетъ религіозное сознаніе, разлагающій анализъ, то, конечно, центромъ его окажется представленіе или идея объ основѣ и причинѣ вещей, которая, взятая въ отдѣльности, есть не что иное, какъ философское ученіе или метафизика. Къ этому центру примыкаютъ съ одной стороны эгоистическая воля съ выражающими ее многочисленными ожиданіями, требованіями и установленіями, а съ другой нравственная съ ея заповѣдями; выраженіе той и другой воли, взятыя въ отдѣльности, суть не что иное, какъ этика или ученіе о морали, ученіе о правѣ вообще и въ частности (государственномъ, гражданскомъ, уголовномъ), ученіе объ обычаѣ, общественномъ благочиніи и т. п. Всѣ эти выраженія умственной и волевой дѣятельности сопровождаются *общими* чувствами (страхъ, надежда, почтеніе, ожиданіе и пр.), но принимающими въ религіозномъ сознаніи особую окраску, и *спеціально* религіозными, напр., чувствомъ абсолютной зависимости отъ высочайшаго и безконечнаго, чувствомъ сліянія съ нимъ. Со всѣми этими дѣятельностями ума, воли и чувствъ тѣсно сплетается художественное творчество, которое, создавая посредствомъ слова, красокъ, фигуръ, линій,

очертаній, музыкальныхъ звуковъ различные образы и символы, помогаетъ уму, волѣ и чувству опредѣлить и установить ихъ объекты и пытается чувственное и конкретное перевести въ форму абстрактнаго и идеальнаго и, наоборотъ, невидимое сдѣлать видимымъ, назвать несказанное, выразить невыразимое.

Но, утверждая, что религіозное сознаніе есть выраженіе единства дѣятельности духа, полнота его жизни, мы, для избѣжанія недоразумѣній, должны оговориться, что не всякій, такъ сказать, приписанный къ религіи, живетъ этою полнотою, и что тѣ, которые живутъ ею, испытываютъ это не ежечасно. Очевидно, что тѣ, которые грубо или тонко дѣлаютъ изъ религіи гешефтъ, удивятся, если имъ сказать, что они, можетъ быть, испытывали чувство сліянія съ абсолютнымъ или исполнены были жаждою пріобрѣсти даже путемъ величайшихъ страданій вѣчное спасеніе, хотя всегда возможно, что таковые моменты мимолетно и незамѣтно проходили и черезъ ихъ сознаніе. Только религіозныя натуры, par excellence, часто переживаютъ религіозное сознаніе во всей его полнотѣ и цѣлостности.

Изложенную здѣсь въ общихъ чертахъ нашу теорію религіознаго сознанія мы могли-бы доказать двумя путями: индуктивно, или указавъ на факты изъ исторіи религіи, и дедуктивно, или выводя необходимость такого состава религіи изъ нашей философской системы. Но каждый изъ этихъ путей порознь, а тѣмъ болѣе оба вмѣстѣ потребовали-бы съ нашей стороны цѣлаго трактата, котораго мы не можемъ теперь представить, а поэтому намъ остается только надѣяться, что читатели, до извѣстной степени знакомые съ фактами религіознаго сознанія, сами замѣтятъ соотвѣтствіе ихъ съ нашей теоріей.

Но однако мы все таки позволимъ себѣ здѣсь привести пару короткихъ, но, по нашему мнѣнію, могущихъ имѣть силу соображеній въ пользу нашей теоріи и устранить одно изъ важныхъ возможныхъ возраженій.

Только нашею теоріею можетъ быть объясненъ тотъ общественный институтъ, который называется *церковью,* и который есть продуктъ религіознаго сознанія. Если-бы религія происходила изъ какой либо односторонней дѣятельности духа, то церкви не могло бы быть, ибо каждая такая дѣятельность имѣетъ для своего выраженія и удовлетворенія особые соотвѣтствующіе ей институты. Такъ познавательная дѣятельность выражается въ философіи и наукѣ и выражается въ нихъ иначе, чѣмъ въ религіи и церкви. Философія и наука всегда допускаютъ возможность сомнѣнія въ ихъ содержаніи и допускаютъ весьма широкую индивидуальную свободу въ выраженіи этого сознанія. Та же философія, какъ религіозная вѣра, не только не допускаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ своемъ содержаніи, но не допускаетъ и личнаго произвола въ выраженіи его, выработывая для того въ церкви точно и до *послѣдней іоты* строго формулированныя догмы, которыя и охраняются тою же церковью путемъ постояннаго исповѣданія ихъ всѣми ея членами. Точно также дѣятельность воли эгоистической и нравственной отражается въ безчисленныхъ общественныхъ институтахъ, начиная отъ государства и кончая простой лавченкой, но отражается иначе, чѣмъ та же воля въ религіозномъ сознаніи. Здѣсь эгоистическія потребности человѣка разсматриваются подъ особымъ угломъ зрѣнія, а именно въ отношеніи зависимости ихъ удовлетворенія отъ основы и причины того міропорядка, въ которомъ оно можетъ осуществляться. Отсюда церковь ждетъ и надѣется на это удовлетвореніе для всѣхъ своихъ членовъ вообще и въ своихъ многочисленныхъ обрядахъ и правилахъ старается точно опредѣлить какъ предметы эгоистическаго желанія и ожиданія, такъ и *формы* для выраженія ихъ и тѣмъ, на сколько то возможно, ограничить и въ этой области субъективный произволъ и подчинить его своему контролю. Точно также и въ отношеніи моральной воли церковь строго и точно установляетъ формулы заповѣдей, истолковываетъ ихъ смыслъ и

значеніе въ отношеніи къ божественному порядку вещей и въ отношеніи къ вѣчному спасенію, старается опредѣлить самыя формы и способъ ихъ выполненія и контролируетъ это исполненіе. Точно также церковь въ своихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ ритуала и культа опредѣляетъ времена, мѣста и условія, въ которыхъ и при которыхъ возможно полнѣе осуществляются религіозныя чувства. Объ отличительныхъ особенностяхъ художественнаго творчества въ религіи, сравнительно съ другими сферами жизни, нечего и говорить; всякому извѣстенъ специфическій характеръ религіозной поэзіи, религіозной живописи, архитектуры, скульптуры, мимики и музыки.

И такъ, церковь есть особый *институтъ, въ которомъ организуется и объективируется религіозное сознаніе,* или единство дѣятельностей духа, и который имѣетъ специфическія особенности, отличающія его отъ многихъ институтовъ, въ которыхъ организуются и объективируются эти дѣятельности порознь. Отсюда мы можемъ смѣло сказать, что чья либо принадлежность къ церкви еще не гарантируетъ существованія у него религіознаго сознанія, но что существованіе церкви есть несомнѣннѣйшій признакъ осуществленія въ ея сферѣ этого сознанія.

Далѣе только нашею теоріею можетъ быть объяснена сравнительная долговѣчность религій въ потокѣ постоянной перемѣны и развитія, царствующихъ въ мірѣ. Религіозное сознаніе есть организмъ, въ которомъ части или элементы существуютъ для цѣлаго и обратно цѣлое для частей; въ немъ, какъ и во всякомъ организмѣ, болѣзнь или ненормальность какой либо части или ея функцій еще вовсе не влечетъ за собою погибели цѣлаго; оно болѣетъ, но не гибнетъ, продолжаетъ жить. Поэтому то и существуетъ тотъ удивительный фактъ, что религіи, не смотря на недостатки ихъ отдѣльныхъ элементовъ, существуютъ и удовлетворяютъ многихъ. Недостаточность и болѣзненность функцій одного органа религіознаго сознанія вознаграждается здоровьемъ

другихъ. Напримѣръ, религія, въ которой несостоятельна и полна противорѣчій метафизика, или же религія, оскорбляющая развитое нравственное сознаніе своими, очевидно, безнравственными правилами и предписаніями, могутъ *долго держаться*, благодаря тѣмъ ихъ учрежденіямъ или догматамъ, которые льстятъ эгоизму, или способствуютъ развитію интенсивныхъ религіозныхъ чувствъ; или же благодаря ихъ художественному элементу, который даетъ удовлетвореніе эстетическому чувству. Наоборотъ, религія бѣдная художественнымъ творчествомъ или институтами, возбуждающими чувства, можетъ удовлетворять своей разумнѣйшей метафизикой или высотою нравственныхъ заповѣдей. Только тогда, когда мало по малу болѣзнь одной какой либо функціи религіи распространяется и на всѣ другія, она умираетъ въ сознаніи сперва болѣе развитыхъ слоевъ общества, а потомъ и массъ; и отъ нея остаются только мертвыя формы безъ оживлявшаго ихъ прежде духа. Но мы не будемъ далѣе распространяться о разнообразныхъ комбинаціяхъ элементовъ, входящихъ въ религію, и надѣемся, что читатель, знакомый съ религіями, бывшими и существующими теперь, самъ подъищетъ примѣры на различныя комбинаціи.

Теперь же мы попытаемся устранить одно изъ наиболѣе важныхъ возраженій, которыя можемъ предвидѣть противъ нашей теоріи.

Можетъ быть, кто либо и согласится, что вышеуказанные нами элементы и въ указанной формѣ находятся въ высшихъ религіяхъ, господствующихъ въ обществахъ, стоящихъ на высокой степени культуры, но потребуетъ, чтобы мы указали ихъ въ примитивныхъ, грубыхъ религіяхъ какихъ либо дикарей въ родѣ американскихъ ботокудовъ или африканскихъ ніамъ-ніамъ и т. п.

На это мы возразимъ во первыхъ просьбою указать намъ достовѣрнѣйшія и обстоятельнѣйшія описанія религіи таковыхъ дикарей. Сколько мы знаемъ, свѣдѣнія, сообщаемыя объ этомъ предметѣ путешественниками, миссіонерами и т. п. весьма отры-

вочны, скудны и противорѣчивы. Во вторыхъ, указывая на то, что выдающіеся мыслители, какъ наприм., Дарвинъ, Гартманъ, находили зачатки религіи у высшихъ животныхъ, мы даже въ недостаточныхъ свѣдѣніяхъ о религіяхъ дикарей могли бы найти кое какіе зачаточные намеки на вышеуказанные нами элементы религіознаго сознанія. Въ третьихъ, мы скажемъ, что гораздо разумнѣе изучать всякое явленіе на болѣе развитыхъ и совершеннѣйшихъ его экземплярахъ, для того, чтобы образовать о немъ полное и ясное понятіе. Странно было бы напримѣръ, опредѣлять свойства, силы и способности человѣка на основаніи изученія новорожденныхъ или даже утробныхъ младенцевъ. Да и едва ли мы могли бы найти у дикарей признаки того, что мы понимаемъ подъ терминомъ: религія, если бы мы уже не выработали этого понятія на высшихъ религіяхъ, съ которыми наиболѣе знакомы.

Заявляя, что мы, въ случаѣ надобности, можемъ дать и дальнѣйшія *разъясненія* относительно нашей теоріи, мы обратимся теперь къ „религіи“ гр. Толстого. И такъ, дѣйствительно ли религіозное то сознаніе, которое гр. Толстой описываетъ подъ именемъ: „Ма religion“, (или по русски: „Въ чемъ моя вѣра“?)

На этотъ вопросъ мы, съ точки зрѣнія нашей теоріи, отвѣчаемъ отрицательно, потому что въ составѣ этого сознанія мы не находимъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ религія, тѣ же, которые находимъ, представляются не въ надлежащей формѣ.

Во первыхъ мы не находимъ въ немъ метафизики, или ученія о причинѣ и основѣ міра, догмы о высочайшемъ. Хотя гр. Толстой употребляетъ слова: Богъ, Отецъ небесный и т. п. повидимому, въ утвердительномъ смыслѣ, но однако мы нигдѣ не находимъ его ученія о Богѣ, объ отношеніи Его къ міру, и далѣе объ отношеніи къ самому І. Христу. Мы не знаемъ, понимаетъ ли авторъ Бога личнымъ или безличнымъ, трансцендентнымъ или имманентнымъ міру; точно также мы не знаемъ, сотворилъ

ли Богъ міръ по автору, а если сотворилъ, то какъ; далѣе имѣетъ ли міръ цѣль самъ по себѣ или отъ воли Бога, вмѣшивается ли Богъ въ теченіе міра или нѣтъ. Наконецъ мы не знаемъ, какъ смотритъ авторъ на самого І. Христа, его вочеловѣченіе и проч. Намъ, конечно, и не было бы надобности въ этихъ указаніяхъ, если бы мы имѣли основаніе предполагать, что авторъ *солидаренъ* въ этомъ отношеніи съ которою либо изъ христіанскихъ церквей, но многочисленныя мѣста книги рѣшительно не допускаютъ предположенія объ этой солидарности. Правда, авторъ въ неопредѣленныхъ выраженіяхъ говоритъ, напр. на стр. 236—37, о какихъ то людяхъ, „которые одни вѣрятъ въ ученіе евангельское, если не въ его цѣломъ, то, по крайней мѣрѣ, отчасти“; а на стр. 265—66 о какой то церкви, которая „жила и будетъ жить вѣчно“ и состоитъ изъ людей, „внимающихъ слову истины и исполняющихъ его“, и которая, не смотря на ея теперешнюю малочисленность, „ничѣмъ не можетъ быть побѣждена и присоединитъ къ себѣ всѣхъ людей“. Но на основаніи показанія автора, что вышеозначенные люди „всего чаще не знаютъ ученія Іисуса, не понимаютъ этого ученія и не признаютъ главнаго фундамента религіи Христа“ *), и далѣе, что „вся ихъ вѣра въ то, что должно быть жизнью, безсознательно почерпнута въ этомъ общемъ фондѣ истины, человѣческой (humanitaire) и вѣчной истины, заключающейся въ ученіи христіанскомъ“, — на основаніи этихъ показаній мы считаемъ себя въ правѣ заключить во первыхъ, что тѣ люди не христіане, а во вторыхъ, что „ученіе евангельское, въ которое вѣруютъ эти люди“, можно получить помимо Іисуса,—безъ пониманія Его ученія и даже безъ признанія „главнаго фундамента“ этого ученія,—получить изъ нѣкоего вѣчнаго и общаго источника истины,

*) Сопоставляя это показаніе съ тѣмъ, что „эти люди одни вѣруютъ въ ученіе евангельское“, кажется, мы натыкаемся на вопіющее противорѣчіе.

повидимому, доступной всѣмъ и каждому человѣку. Если такъ, то и церковь, о которой сказано было выше, несомнѣнно *не есть* христіанская церковь, потому что она „жила вѣчно“, а христіанская началась въ опредѣленное время. Эти соображенія рѣшительно подтверждаются ipsissimis verbis автора на стр. 242: „метафизическое ученіе Іисуса не ново; это вѣчное ученіе всего человѣчества, написанное въ сердцахъ людей и проповѣданное истинными мудрецами міра“. Если такъ, то, повидимому, и нѣтъ надобности настаивать на названіи этого ученія христіанскимъ, а также и „вѣчную“ церковь, знавшую это ученіе, называть христіанскою. Всѣ христіанскія церкви, какъ бы онѣ не разногласили другъ съ другомъ по разнымъ пунктамъ, имѣютъ *нѣчто общее* — именно *догму* или ученіе о божественности І. Христа, о спеціальномъ его значеніи въ Св. Троицѣ, о Его чудесномъ происхожденіи и жизни, вочеловѣченіи, искупленіи, о принесенномъ спеціально имъ божественномъ откровеніи и т. д., словомъ, все то, что съ величайшимъ трудомъ и внутренней борьбой (ереси) выработывалось въ складывающейся, но еще гонимой государствомъ, христіанской церкви въ теченіи 3 первыхъ вѣковъ и чего строгая установка, по преимуществу, озабочивала церковь въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ послѣ признанія ея государствомъ (соборы и пр.). Но многочисленныя мѣста книги гр. Толстого (особенно стр. 220 и слѣд.) говорятъ о томъ, что какъ разъ эта дѣятельность церкви не только безполезна для истины ученія Христа, но напротивъ „извращала его и лишала смысла“.

И такъ, религію, описываемую гр. Толстымъ, по отсутствію въ ней христіанской догмы и метафизики, мы имѣемъ *полное право* считать не христіанскою.

Но, можетъ быть, она все таки религія, хотя и не христіанская.

И на этотъ вопросъ мы должны отвѣчать отрицательно, ибо

самая точка зрѣнія автора на религіозную метафизику, по нашему, не допускаетъ метафизики въ качествѣ необходимаго элемента религіи. На стр. 220 сказано, что всякое религіозное ученіе заключаетъ *двѣ* части: „нравственную или этику, которая учитъ, какъ люди должны жить каждый порознь и всѣ вмѣстѣ и метафизическую, гдѣ объясняется, почему люди должны жить такъ, а не иначе. Одна есть слѣдствіе и въ то же время основаніе другой. Человѣкъ долженъ жить такъ то, потому что его назначеніе такое то, или: назначеніе человѣка такое то, а потому онъ долженъ жить такъ то“ *). Въ этихъ словахъ мы находимъ сильное недоразумѣніе, состоящее въ томъ, что гр. Толстой одно и то же, т. е. этику, дѣлитъ на двое, и обѣ части считаетъ за различное по существу, и называетъ одну этикой, а другую метафизикой. Но то, что онъ разумѣетъ подъ этою послѣднею, отнюсится тоже къ этикѣ. Совершенно вѣрно, что къ этическому ученію принадлежитъ содержаніе нравственныхъ заповѣдей или то, „какъ люди должны жить“ нравственно, но къ нему же принадлежитъ и „объясненіе“ цѣли (или по терминологіи автора: „назначеніе человѣка“), ради которой онъ долженъ жить такъ, и не иначе. *Заповѣди* или *что требуется*—это одна составная часть всякаго нравственнаго ученія (религіознаго или философскаго, это безразлично), *основаніе*, или *почему требуется* это—другая его составная часть. При изложеніи этого основанія мы *не выходимъ* изъ этики и *можемъ выйти* изъ нея и *войти*

*) Замѣтимъ кстати, что положеніе о томъ, что слѣдствіе есть основаніе своего основанія есть нѣчто логически невозможное, ибо отношеніе между ними въ томъ и состоитъ, что основаніе логически предшествуетъ слѣдствію и отъ него не зависитъ, а слѣдствіе зависитъ и логически слѣдуетъ за основаніемъ: такъ, напр., въ математикѣ аксіомы и опредѣленія, какъ основанія, нисколько не зависятъ отъ своихъ слѣдствій, т. е. выводимыхъ изъ нихъ теоремъ. Далѣе предложеніе, которымъ будто бы поясняется это невозможное положеніе, представляетъ *не двѣ* особыя мысли, а *одну и ту же*, только высказанную въ различномъ словесномъ порядкѣ.

въ область метафизики только при объясненіи основанія этого основанія. Почему цѣль (назначеніе) такая, а не другая, почему именно этими, а не другими средствами можетъ быть достигнута цѣль—объяснить это уже задача метафизики, т. е. ученія о послѣднемъ основаніи и причинѣ міра, человѣка, его жизни, его судьбы и его послѣдней цѣли; и если это основаніе есть Богъ, то, значитъ, ученія о Богѣ, его свойствахъ и дѣятельности и т. д., т. е. ученія, составляющаго догму всякой религіи. Значитъ, гр. Толстой, разумѣя подъ терминомъ: метафизика, то, что не принадлежитъ къ ея понятію, а къ понятію этики, совершенно не принимаетъ въ соображеніе *настоящую* метафизику, т. е. ученіе объ основѣ и причинѣ міра, и вообще не хочетъ знать ея въ религіи. Полнымъ подтвержденіемъ нашему заключенію служитъ то мнѣніе, что будто бы ученіе Іисуса (т. е. по гр. Толстому, нравственное+метафизическое, а на самомъ дѣлѣ этическое+этическое), должно быть принято одинаково христіанами всяческихъ исповѣданій, учениками Конфуція, буддистами, магометанами, людьми ни во что не вѣрующими и философами какой угодно школы (стр. 242 и слѣд.). Мнѣніе это, съ одной стороны игнорирующее значеніе метафизики вообще и въ частности значеніе ея связи съ нравственнымъ ученіемъ, а съ другой игнорирующее исторію, показывающую, что всѣ религіи и ихъ видоизмѣненія расходились и враждовали между собою главнымъ образомъ изъ за метафизическихъ догмъ—вполнѣ несостоятельно и подкрѣпляетъ тотъ нашъ общій выводъ, что по принципіальному отсутствію метафизики въ „его религіи“, мы не можемъ признать ее за религію.

Теперь посмотримъ на другіе элементы, входящіе въ составъ религіи гр. Толстого.

Несомнѣнно въ ней находится *нравственное ученіе*, система заповѣдей, которыя, по мнѣнію автора, даны самимъ І. Христомъ; объяснена также и *цѣль*, достигаемая этими заповѣдями. Мы

въ нашей статьѣ вовсе не коснемся вопроса о правильности толкованія Евангелія авторомъ, предоставляя это лицамъ болѣе насъ компетентнымъ; далѣе въ *этомъ мѣстѣ* мы не будемъ разсматривать критически содержаніе означенной системы заповѣдей, не какъ исходящей отъ І. Христа, а какъ предложенной авторомъ книги, и сдѣлаемъ это *позже;* а теперь скажемъ объ основаніи этой системы.

Цѣль выполненія заповѣдей, предписываемыхъ религіей гр. Толстого, состоитъ въ достиженіи *царствія Божія на землѣ.* Если бы люди выполняли заповѣди, то царствіе это, по описанію автора, представляло бы жизнь, „къ которой стремится и желаетъ всякое человѣческое сердце“, гдѣ „будетъ царствовать миръ между людьми, которые обратятъ мечи въ плуги и будутъ наслаждаться благами земли до конца ея существованія“ и т. д., словомъ, позволимъ мы себѣ сказать, рай на землѣ (стр. 107—113).

Не говоря о томъ, что высшія религіи всегда ожидали блаженства не на землѣ, а въ трансцендентномъ мірѣ, мы считаемъ невозможнымъ, чтобы моральная система гр. Толстого могла войти, какъ элементъ, въ религіозное сознаніе, по той простой причинѣ, что основаніе ея *произвольно и шатко.* Что обязываетъ кого либо признать, что „назначеніе“ человѣка получить рай на землѣ, и гдѣ гарантія, что именно исполненіе заповѣдей, указываемыхъ авторомъ, ведетъ къ этой цѣли. Ссылка на Іисуса Христа не имѣетъ никакого значенія, разъ мы выходимъ изъ церкви, внутри которой только и можетъ быть признаваема его божественность. Но какъ скоро онъ становится въ рядъ съ другими мудрецами, то не только исчезаетъ безусловная обязательность проповѣданнаго имъ моральнаго закона, но и самая историческая личность Его подвергается безконечнымъ спорамъ и предположеніямъ, среди которыхъ приходится серьезно считаться, съ вѣроятно, извѣстными автору воззрѣніями и такого критика,

какъ Штраусъ. Что-же касается до ссылки на то, что „человѣческія сердца“ стремились къ описанному гр. Толстымъ „царствію Божію на землѣ“, то это вполнѣ голословное утвержденіе и рѣшительно не можетъ быть доказано. Конечно, человѣческія „сердца стремились“, и къ вѣчному блаженству, и къ земнымъ благамъ, но вообще понимали ихъ иначе, чѣмъ гр. Толстой, а въ религіозномъ сознаніи осуществленіе своихъ стремленій ставили въ зависимость не только отъ соблюденія заповѣдей, данныхъ высшими силами, но еще болѣе отъ благоволенія этихъ силъ. Что-же касается до заповѣдей, выдаваемыхъ авторомъ за евангельскія, то и онѣ никогда не могутъ войти, какъ элементъ, въ *религіозно-нравственное* состояніе, по той простой причинѣ, что не приведены въ связь съ послѣдними метафизическими основаніями бытія, а потому и не могутъ вызвать непоколебимой вѣры въ безусловное соотвѣтствіе ихъ, какъ средствъ, съ достигаемою цѣлью. Итакъ, *нравственное ученіе* въ „религіи“ гр. Толстого имѣетъ такую форму, которая *не соотвѣтствуетъ* обычной формѣ религіознаго сознанія.

Точно также не соотвѣтствуетъ религіозному сознанію и эгоистическій элементъ религіи гр. Толстого, потому что онъ даетъ и *слишкомъ много*, и *слишкомъ мало*. Эгоизмъ человѣческій, *вообще* не знающій для себя никакихъ предѣловъ и не признающій ничего святаго (напримѣръ Неронъ и т. п. эгоисты и злодѣи, извѣстные изъ исторіи и изъ криминалистики, въ религіозномъ сознаніи какъ-бы *стыдится* себя и, если позволяетъ себѣ надѣяться на полное блаженство, то не иначе какъ въ трансцендентномъ мірѣ и то по совершеніи нравственнаго подвига на землѣ и по соизволеніи на то божественной силы. Этотъ стыдъ и скромность эгоизма всего легче объясняется тѣмъ, что его порывы встрѣчаютъ себѣ противодѣйствіе со стороны соприсутствующихъ имъ въ религіозномъ сознаніи идей „высочайшаго, совершеннѣйшаго и святого“. Подъ вліяніемъ этихъ идей и соотвѣтствующихъ

имъ религіозныхъ чувствъ человѣкъ можетъ на столько проникнуться сознаніемъ своего ничтожества съ одной стороны и несоотвѣтствующихъ этому ничтожеству притязаній своего эгоизма съ другой, что становится способнымъ абсолютно отречься отъ своей воли, или своего эгоизма и искреннѣйшимъ образомъ осуществить собой формулу: „Да будетъ воля Твоя“. Въ моменты такого интенсивнѣйшаго религіознаго сознанія обѣтованіе рая на землѣ было-бы для человѣка не только чѣмъ-то излишнимъ и не нужнымъ, но даже страннымъ и чуждымъ.

Но на менѣе интенсивныхъ ступеняхъ религіознаго сознанія этого „царствія Божія на землѣ“, обѣтованнаго гр. Толстымъ, слишкомъ мало для человѣка. Во первыхъ „царствіе“ это недостовѣрно, ибо осуществленіе его не гарантировано божественною силою, а должно *естественно* истечь изъ выполненія заповѣдей „религіи“ автора, что еще очень сомнительно. Во вторыхъ, царствіе это, какъ мы увидимъ позже, представляетъ нѣчто смутное, а потому не можетъ быть ни понято умомъ, ни еще менѣе представлено воображеніемъ. Наконецъ, въ третьихъ, человѣку не столько нуженъ будущій рай на землѣ, сколько необходима надежда на спеціальную помощь божественной силы въ ежеминутныхъ бѣдствіяхъ его настоящей жизни. Въ религіозномъ сознаніи онъ надѣется, что эта сила, неизвѣстными ему путями, отвратитъ отъ него враждебныя силы природы, смягчитъ злобу и вражду людей, просвѣтитъ ихъ тупую жестокость и равнодушіе и парализуетъ неправду, царящую въ общественной жизни. Религія гр. Толстого не представляетъ никакихъ основаній для подобной надежды. И такъ, заключаемъ мы, и со стороны евдемонистическаго и эгоистическаго элемента, входящаго въ эту религію *не въ надлежащей* формѣ, она не можетъ быть признана религіею.

Отсутствіе въ религіи гр. Толстого метафизическаго ученія объ основѣ и причинѣ вещей, этого центра религіознаго сознанія,

гибельно отражается и на другихъ ея элементахъ. Мы не только не видимъ въ ней чуда *), мистеріи, мистики, но даже и возможности для этихъ элементовъ; точно также въ ней не къ чему прицѣпиться олицетворяющей и символизирующей художественной дѣятельности; словомъ, мы не видимъ въ ней всего того, съ чѣмъ тѣсно сростаются религіозныя чувства и безъ чего едва ли возможно ихъ, не говоримъ интенсивное, но сколько нибудь замѣтное существованіе. Въ подтвержденіе высказаннаго сейчасъ мнѣнія мы считаемъ всего удобнѣе привести argumentum ad hominem. Единственнымъ извѣстнымъ намъ представителемъ религіи гр. Толстого является пока онъ самъ: и мы едва ли ошибемся (хотя и желали бы того), сказавъ, что съ одной стороны онъ *не обнаруживаетъ присутствія* у него религіозныхъ чувствъ, а съ другой, повидимому, *игнорируетъ* ихъ значеніе въ христіанской религіи.

Первое мы видимъ въ сухомъ, чисто *раціоналистическомъ* отношеніи гр. Толстого къ Іисусу Христу, исключающемъ сознаніе собственнаго ничтожества передъ безконечностью Его образа. Мы уже не говоримъ о чувствѣ восторженнаго изумленія передъ *тайной* природы Іисуса Христа, исповѣданной въ метафизическомъ ученіи первенствующихъ христіанскихъ церквей: мистерія и религіозная метафизика (догма) для нашего автора есть *мертвая буква*. Но во всякомъ случаѣ имъ *по своему* признано нравственное ученіе основателя христіанской религіи. Если этотъ основатель есть Богъ, тогда естественно нравственное ученіе Его, какъ и всякое другое слово, есть абсолютная

---

*) Судя по находящемуся въ книгѣ (стр. 209 и слѣд.) объясненію сказанія о насыщеніи нѣсколькихъ тысячъ нѣсколькими хлѣбами и рыбами, авторъ относится къ этому предмету раціоналистически на подобіе экзегетовъ раціоналистовъ конца 18 и начала 19 в., изъ которыхъ особенно извѣстенъ докторъ Паулусъ. Мы позволимъ себѣ, по этому поводу, напомнить нашему автору основательную критику этого направленія въ первомъ сочиненіи Штрауса: „Leben Jesu“.

истина и непремѣнно *во всей своей полнотѣ непостижимо и не вмѣстимо* для умственно и нравственно ограниченнаго человѣка. Эта непостижимость и невмѣстимость безконечно высокаго нравственнаго ученія, нисколько не мѣшая безусловной вѣрѣ въ его истину и дѣйствительность, необходимо вызываетъ то же чувство, которое вызывается и непостижимостью метафизической природы Іисуса Христа, а именно чувство собственнаго ничтожества (а слѣдовательно, и абсолютной зависимости) передъ Его безконечностью. Но возникновеніе такого чувства на этомъ пути у гр. Толстого было невозможно по той простой причинѣ, что для него *никакой* непостижимости и невмѣстимости въ ученіи Христа не заключается; въ многочисленныхъ мѣстахъ своей книги авторъ находитъ, что ученіе это просто, ясно, точно, соотвѣтствуетъ здравому смыслу и легко исполнимо въ жизни и удивляется, какъ столько вѣковъ и люди, принадлежащіе къ церкви христіанской, и даже не вѣрующіе въ Христа скептики и ученые находили, что это ученіе божественно, но трудно, не выполнимо на землѣ и во всей полнотѣ (вѣрующіе), возвышенно, но не приложимо къ жизни (скептики) *). Очевидно, что моральное ученіе простое и легкое, какъ для пониманія, такъ и для выполненія всѣхъ и каждаго, моральное ученіе, котораго искали и желали всѣ и которое можно знать, помимо и не признавая Іисуса Христа (см. выше), не можетъ быть поводомъ къ возникновенію по отношенію къ Нему ни идеи и чувства безконечности, ни чувства абсолютной зависимости, ни стремленія уничтожить свое я въ Немъ и для Него и т. д.

Но, можетъ быть, кто либо скажетъ, что все-таки гр. Толстой признаетъ *по своему* величайшую истину моральнаго ученія Іисуса Христа, мудрѣйшаго изъ мудрѣйшихъ, высказавшаго

---

*) Doctrine sublime, divine, excellente, admirable, mais difficile, inapplicable à la vie, impraticable. См. во многихъ мѣстахъ книги, особенно въ гл. VII.

ее совершеннѣйшимъ образомъ и запечатлѣвшаго ее подвигомъ свободно избранной мученической смерти и что на *этой почвѣ* (выражаясь точно, на почвѣ *мистической идеи богостатія*, или превращенія человѣка въ Бога, въ силу его абсолютнаго знанія и абсолютной нравственности, идеи, составляющей основу буддизма, какъ религіи) могли возникнуть у него религіозныя чувства?

Несомнѣнно могли и, тѣмъ болѣе, что онъ, повидимому, какъ бы становится на эту почву, *но не* возникли по той причинѣ, что *коренное отношеніе* его къ Іисусу Христу таково, что центромъ этого отношенія является не Іисусъ Христосъ, а авторъ „*своей* религіи“; не гр. Толстой идетъ за Христомъ, а Христосъ какъ бы призванъ имъ къ себѣ. Вся книга и особенно первыя ея главы свидѣтельствуютъ о томъ, что прежде, чѣмъ искать истиннаго моральнаго ученія у Іисуса Христа, авторъ уже владѣетъ не только *критеріемъ* его (ученія) истины и высоты, но даже и содержаніемъ. Было *рѣшено* заранѣе, что истинное ученіе должно быть ясно, просто, и главное, выполнимо и должно имѣть своею цѣлью не какія нибудь трансцендентныя сферы, а реальную земную жизнь. Пока гр. Толстой, вмѣстѣ и съ вѣрующими, и съ скептиками, считалъ нравственное ученіе Іисуса Христа за высокое, божественное, но совершенно не вмѣстимое и не приложимое къ жизни, то онъ, не смотря на эту божественность, не признавалъ этого ученія за истинную основу жизни и относился къ нему отрицательно. Точно также намѣчено было у него и содержаніе истинныхъ нравственныхъ заповѣдей, которые и безъ Іисуса Христа уже были высказаны истинными мудрецами и которые даже и практиковались членами какой-то вѣчной церкви (см. выше). Только тогда, когда онъ, при посредствѣ своихъ продолжительныхъ изслѣдованій и толкованій Евангелія, убѣдился, что нравственное ученіе Іисуса Христа какъ разъ соотвѣтствуетъ вышеозначеннымъ критеріямъ

и заключаетъ въ себѣ желательное содержаніе, только тогда въ его глазахъ Христосъ сталъ Спасителемъ, принесшимъ міру ученіе, выполненіе котораго дастъ людямъ „наибольшую сумму возможнаго для нихъ счастія, того счастія, котораго они всегда желали и желаютъ“ (114). Весь *пафосъ*, обнаруживаемый гр. Толстымъ въ его книгѣ, относится собственно не къ Іисусу Христу, Его дѣлу и даже ученію, какъ таковому, а къ *открытію,* которое сдѣлано имъ самимъ спустя 1500 лѣтъ послѣ того, какъ истинный смыслъ ученія Іисуса Христа былъ затерянъ и искаженъ, а именно: къ открытію, что ученіе Его, ложно истолкованное и церковью, и учеными скептиками, оказывается какъ разъ тѣмъ самымъ, какому и слѣдовало быть, т. е., *соотвѣтствующимъ* желаніямъ и ожиданіямъ автора *„своей* религіи“.

Въ связи съ этимъ отсутствіемъ у него религіозныхъ чувствъ стоитъ и *игнорированіе* значенія ихъ въ исторіи распространенія и укрѣпленія христіанства. По его мнѣнію, высказанному, правда, не систематически, а мимоходомъ (напр. на стр. 35, 36, 48, 175, 176 и т. п.) первые послѣдователи Іисуса Христа *) и вообще вѣровавшіе въ него имѣли въ виду только то, что гр. Толстой называетъ истиной его нравственнаго ученія,

*) Замѣтимъ здѣсь кстати, что авторъ считаетъ, что искаженіе истиннаго ученія Іисуса Христа началось съ 4 вѣка. Но однако обстоятельныхъ указаній на то, кто именно изъ представителей христіанства первыхъ 3 вѣковъ соблюдалъ истинную традицію ученія Іисуса Христа, мы не находимъ, а между тѣмъ можно думать, что, по гр. Толстому, даже самъ Апостолъ Павелъ (великое значеніе его въ распространеніи и установленіи христіанской религіи общеизвѣстно) началъ уклоняться отъ этой традиціи и искажать ее тѣмъ, что будто бы „плохо зная этическое ученіе, формулированное въ Евангеліи отъ Матѳея, проповѣдывалъ чуждую ученію Іисуса метафизическо-кабалистическую теорію“ (см. стр. 220 и 221) и сбилъ христіанство съ пути реальной жизни, опредѣливъ вѣру „признаніемъ за реальное то, что не реально“ (см. стр. 117). Вообще изъ книги: „Ma religion“, нельзя вывести никакого заключенія, какъ ея авторъ понимаетъ исторію христіанства и какія имѣетъ основанія для нѣкоторыхъ его утвержденій, касающихся этой исторіи.

когда исповѣдовали свою вѣру и несли за нее гоненія и мученія. Несомнѣнно, что первые христіане страдали и за вѣру въ истину нравственнаго ученія Іисуса Христа, но неужели же, спросимъ мы, въ этихъ страданіяхъ не принимали никакого участія, напр. потрясающій душу безконечно-высокій образъ Бога, испытавшаго человѣческія мученія за грѣхъ своего творенія, или стремленіе самому принять участіе въ этихъ мученіяхъ, или наконецъ надежда на сближеніе съ безконечнымъ въ царствіи небесномъ и т. п. чувства и влеченія?

Итакъ, общее наше заключеніе о книгѣ гр. Толстого, таково: *содержаніе ея не можетъ быть признано ни за выраженіе спеціально христіанской религіи, ни за выраженіе религіи вообще.*

Но если оно не религія, то что же оно такое? Можетъ быть, оно относится къ философіи, или какой другой наукѣ?

Если содержаніе книги гр. Толстого, названное имъ религіею, не есть, какъ мы видѣли, религія, то всего естественнѣе предположить, что это содержаніе есть *философская система,* прикрывающая себя именемъ религіи. Съ точки зрѣнія этого предположенія и попробуемъ посмотрѣть на разбираемую нами книгу.

Всякая *правильная* философская система представляетъ, по нашему, въ своемъ составѣ *три* существенные *элемента:* теорію познанія, метафизику и этику. Первая отвѣчаетъ на вопросъ: существуетъ ли *познаніе* и какъ оно существуетъ, если существуетъ; вторая отвѣчаетъ на вопросъ: что существуетъ и познается, какъ *сущее;* третья на вопросъ: какъ и въ какомъ смыслѣ возможно *долженствующее быть* и въ чемъ его содержаніе. Но однако есть воззрѣнія, причисляемыя къ философіи, которыя отрицаютъ такой составъ философіи. Главнымъ образомъ въ этихъ воззрѣніяхъ отрицается метафизика и этика, какъ элементы философіи. Первое отрицаніе формулируется или отри-

цаніемъ самого существованія сущаго или утвержденіемъ его непознаваемости. Этика же, въ сущности, всегда отрицается тамъ, гдѣ отрицается свободная воля. Мы, съ своей стороны, считаемъ всѣ разнообразныя воззрѣнія, отрицающія вышеупомянутый составъ философской системы, или *вполнѣ ложною* философіею, принимающею только внѣшній видъ философіи, или же *неправильной* по формѣ философіею, которая, въ скрытомъ видѣ, имѣетъ всѣ три элемента, но отрицаетъ одинъ или два изъ нихъ по недоразумѣнію и въ большей или меньшей степени безсознательно.

Но какъ бы то ни было, *во всякомъ случаѣ* философское воззрѣніе, будетъ ли оно представлять правильную или неправильную форму, необходимо должно имѣть какую либо теорію познанія, ибо, даже утверждая, что сущаго нѣтъ *), или что оно не познается, все таки нужно сказать, что знаешь это и знаешь на такомъ то и такомъ то основаніи. Мы уже говорили объ отсутствіи въ книгѣ гр. Толстого метафизики въ формѣ религіозной; но ея *нѣтъ* и въ формѣ философской. Мы не знаемъ вообще, какъ смотритъ авторъ на сущее и что полагаетъ въ основу вещей. Далѣе мы не встрѣчаемъ у него и теоріи познанія, или какого либо ученія о методѣ познанія, о критеріи истины и т. под. Вслѣдствіе отсутствія не только метафизики, но даже и теоріи познанія въ ученіи гр. Толстого, мы не можемъ причислить этого ученія къ философіи.

Однако здѣсь должно сдѣлать *оговорку*. Мы отрицаемъ философское значеніе книги гр. Толстого въ томъ смыслѣ, что въ ней онъ не предлагаетъ ни собственной систематически выработанной философской системы, а также и не опирается на чью либо сознательно признаваемую чужую. Но затѣмъ остается полная возможность, что гр. Толстой, какъ и всякій, даже про-

*) Въ самой смѣлой и ясной формѣ это положеніе высказано было наивною софистикою древнихъ, напр., софистомъ Горгіемъ.

стой, человѣкъ, непремѣнно склоненъ и даже примыкаетъ къ какому либо философскому міросозерцанію, которое, можетъ быть, существуетъ въ немъ въ формѣ настроенія, безъ отчетливаго сознанія о его содержаніи и безъ свободнаго и рѣшительнаго признанія этого содержанія. Ниже мы даже сдѣлаемъ попытку указать на нѣкоторые элементы этого философскаго настроенія.

Что авторъ книги: „Ma religion“, не предлагаетъ своей собственной философской системы или не указываетъ на чужую, къ которой присоединяется, всего яснѣе видно изъ того, что онъ *и не могъ* этого сдѣлать по отрицательному отношенію къ философіи вообще, ясно высказанному имъ на стр. 123 и слѣд.

Здѣсь мы видимъ, что правильному пониманію задачъ нравственной жизни и истиннаго ученія Христа мѣшаетъ, по мнѣнію автора, основная „ложная идея“, возникшая сперва изъ церкви, а потомъ заразившая собою всю науку и философію „нашихъ псевдо-христіанскихъ обществъ“. Эта ложная идея состоитъ въ томъ, что люди „имѣютъ притязаніе на право быть счастливыми и что это счастіе должно быть не результатомъ ихъ усилій, но происходить отъ внѣшнихъ причинъ“ (по мнѣнію церкви отъ Бога—отсюда догматъ паденія и искупленія,—по мнѣнію философіи и науки отъ законовъ природы и отъ будущаго естественнаго прогресса). „Наука и философія во всѣхъ ея направленіяхъ, говоритъ авторъ, кичась своимъ независимымъ положеніемъ и отрицательнымъ отношеніемъ къ псевдо-христіанству, только и дѣлаютъ, что работаютъ на него. Они разсуждаютъ, о чемъ угодно, только не о томъ, что нужно человѣку, чтобы стать лучшимъ и лучше жить. Этика, нравственное ученіе безслѣдно исчезло изъ нашего псевдо-христіанскаго общества. И вѣрующіе, и невѣрующіе одинаково не занимаются вопросомъ, какъ жить, какъ пользоваться тѣмъ разумомъ, которымъ мы одарены; они спрашиваютъ только, почему наша жизнь на землѣ не такова, какою мы ее себѣ воображаемъ, и когда она станетъ такою, какою мы ее желали бы“.

Еще ярче высказано отрицательное отношеніе гр. Толстого къ наукѣ *) и къ философіи въ другомъ его сочиненіи, въ „Исповѣди“. Тутъ, разсуждая объ основномъ „вопросѣ жизни,“ гр. Толстой выражаетъ его въ разнообразной формѣ, а именно: „зачѣмъ жить“, „въ чемъ смыслъ жизни“, „зачѣмъ я живу и что выйдетъ изъ моей жизни“, „что такое я и весь міръ“, „зачѣмъ я и весь міръ“ и т. под. Этотъ, одинъ и тотъ же во всѣхъ выраженіяхъ вопросъ, по его мнѣнію, ни наука, ни философія не только не разрѣшаютъ, но даже и не могутъ разрѣшить. Наука не разрѣшаетъ, потому что она и не ставитъ этого вопроса и занимается предметомъ, не относящимся къ нему. Философія же ставитъ этотъ вопросъ и отвѣчаетъ на него постановкою того же вопроса, но „только въ усложненной формѣ“. Эта неспособность философіи разрѣшить ставимый ею же вопросъ представляется автору чѣмъ то роковымъ и выражается въ слѣдующихъ положеніяхъ: „философское знаніе не можетъ рѣшить вопросъ, что есть жизнь, ибо вращается въ тождествѣ“ (т. е. можетъ сказать только: жизнь есть жизнь), или „если философія есть истинная философія и твердо держится своей задачи, то она и не можетъ отвѣчать иначе на вопросъ: что такое я и весь міръ?—какъ „все и ничто“, а на вопросъ: зачѣмъ существуетъ міръ и зачѣмъ существую я?—„не знаю“. Наконецъ немногіе философы, которыхъ гр. Толстой считаетъ „глубочайшими и почтеннѣйшими умами человѣчества“, какъ напр., Сократъ, Будда, Соломонъ (или авторъ Экклезіаста, кто бы онъ ни былъ), Шопенгауеръ, даютъ только одинъ отвѣтъ на вопросъ жизни: „жизнь есть зло и ложь“, „жизнь есть то, чего не должно бы быть“ и т. под.

Мы считаемъ *ошибочными* всѣ сейчасъ изложенныя мнѣнія

*) Подъ терминомъ науки авторъ разумѣетъ естествовѣдѣніе и вообще знаніе, основанное на опытѣ и наведеніи, подъ философіей—спекулятивное знаніе. Но объ этомъ мы поведемъ рѣчь ниже.

гр. Толстого о наукѣ и философіи, и рѣшеніи ею вопроса жизни, но выскажемъ наши возраженія, по этому поводу, позже.

И такъ, содержаніе разбираемаго нами сочиненія не есть выраженіе философскаго сознанія, систематически выработаннаго и сознательно признаннаго. Что же оно такое? Оно есть *ученіе о нравственности*, система заповѣдей. Заповѣдямъ этимъ авторъ хочетъ слѣдовать самъ и предлагаетъ то же и другимъ людямъ. Очевидно, что мы имѣемъ полное право спросить объ *основаніи* этихъ заповѣдей, или о томъ, почему онѣ обязательны, почему мы должны согласиться выполнять ихъ, когда хотимъ жить нравственно. Извѣстно, что системъ нравственности много и что различіе ихъ зависитъ именно отъ различія основаній. Вотъ этого то основанія и не указываетъ намъ гр. Толстой, ибо то, на что онъ указываетъ въ смыслѣ основанія, есть или нѣчто *мнимое*, или совершенно *несостоятельно*.

Повидимому, основаніе для обязательности этихъ заповѣдей просто и ясно: заповѣди, по гр. Толстому, даны І. Христомъ. Мы уже ранѣе сказали, что въ устахъ автора имя І. Христа теряетъ свой высокій авторитетъ, но скажемъ о томъ здѣсь еще разъ и подробнѣе, ибо то, что мы скажемъ, будетъ служить не только возраженіемъ противъ автора „своей религіи“, но годится и противъ довольно распространеннаго и притязающаго на особую *возвышенность* и въ то же время *разумность*, но, въ сущности, *пустого и фальшиваго* христіанства, которое, отвергая І. Христа, проповѣдуемаго христіанскою церковью (главнымъ образомъ грекоовосточною или римско-католическою), хочетъ держаться и стоять на одной такъ называемой и всегда произвольно толкуемой евангельской морали, не имѣющей никакого смысла и значенія безъ всего отвергаемаго этимъ христіанствомъ, т. е. безъ церкви и ея ученія о Христѣ и его заповѣдяхъ, безъ вѣры, безъ тайны, безъ чудесъ и даже безъ Бога.

Евангельская мораль, проповѣдуемая этимъ христіанствомъ,

а также и гр. Толстымъ, не можетъ быть признана обязательною ни человѣкомъ, принадлежащимъ къ церкви, ни человѣкомъ, стоящимъ внѣ церкви.

„Заповѣди І. Христа, можетъ сказать человѣкъ, принадлежащій къ церкви, обязательны для меня только потому, что онѣ заповѣди Божьи, возвѣщенныя какъ особое откровеніе самимъ же Богомъ, въ лицѣ І. Христа, и соотвѣтствующія достиженію особой цѣли, установленной также Богомъ. Все это знаніе какъ о томъ, что І. Христосъ есть Богъ, такъ и о несомнѣнномъ происхожденіи отъ Него заповѣдей и ихъ цѣли *гарантировано* мнѣ существованіемъ установленной, хранимой и особыми средствами просвѣщаемой Имъ самимъ, независящей отъ времени и Единой въ своемъ существѣ, Церкви, къ которой я принадлежу. Такъ какъ на этой принадлежности опирается самое важное для меня, т. е. знаніе о Богѣ, о божественности І. Христа, о происхожденіи заповѣдей отъ Него, а ужъ потомъ и обязательность этихъ заповѣдей, то совершенно естественно, что на ней же основано и мое пониманіе смысла заповѣдей и что я толкую ихъ такъ, какъ толкуетъ церковь. Ваше же толкованіе заповѣдей І. Христа, основанное на филологическихъ изслѣдованіяхъ, вообще могущихъ быть ошибочными, а въ данномъ случаѣ и подавно, требуетъ для его принятія прежде всего выхода изъ Церкви, выхода, съ которымъ *мгновенно* теряется увѣренность въ божественности І. Христа, въ дѣйствительности Его откровенія и ученія, а, слѣдовательно, теряется и обязательность заповѣдей. И такъ, только въ церкви и черезъ нее существуетъ единый смыслъ заповѣдей І. Христа для меня и для другихъ, а слѣдовательно и возможность нашего единенія въ нравственномъ дѣяніи, внѣ же ея ничего кромѣ распаденія и спора быть не можетъ“.

„Прежде, чѣмъ я стану разсуждать съ вами о заповѣдяхъ, выдаваемыхъ вами за заповѣди Іисуса Христа, скажетъ съ другой стороны человѣкъ, не принадлежащій ни къ какой церкви,

я желалъ бы знать ваше мнѣніе объ историческомъ существованіи, появленіи, жизни, ученіи, судьбѣ и т. п. этого лица, а также и всѣ историческія и филологическія доказательства, на которыхъ вы основываете ваше мнѣніе. Вы, конечно, знаете, что ученые, также стоящіе внѣ церкви и не менѣе васъ владѣющіе орудіемъ историко-филологической критики, каковы, напр., Штраусъ, Ренанъ, Гаве (Ernest Havet), Гаузратъ, Вернъ (Maurice Verne) и многіе другіе, держатся въ отношеніи этого вопроса различныхъ мнѣній, съ которыми вамъ слѣдуетъ счесться. Но если бы даже и предположить, что вы въ своихъ историко-филологическихъ изслѣдованіяхъ и возстановили точное историческое ученіе Іисуса Христа, то для человѣка, стоящаго внѣ церкви, оно также мало обязательно, какъ ученіе Зороастра, Бадараяны, Капилы, Будды, Пиѳагора и т. п. мудрецовъ, если бы мы также могли точно возстановить ихъ историческое ученіе. Значитъ, прежде чѣмъ признавать для себя обязательною излагаемую вами моральную систему, я долженъ разсмотрѣть ее на общихъ основаніяхъ философской критики, при чемъ признаюсь, вашъ, по моему, странный капризъ выдавать ее за подлинное ученіе Іисуса Христа, только безполезно затрудняетъ дѣло этого разсмотрѣнія".

Отвергая ссылку на авторитетъ Іисуса Христа, какъ основаніе для нравственнаго ученія гр. Толстого, мы искали въ его книгѣ другихъ основаній и нашли таковыхъ *два*.

Одно высказано въ разныхъ мѣстахъ книги (напр. стр. 57, 62) довольно неопредѣленно и отрывочно и состоитъ въ томъ, что моральная система *) автора есть „вѣчный, божественный законъ, въ которомъ изложено, какъ должны люди жить въ обществѣ". Достаточно нѣсколькихъ словъ, чтобы показать, что

*) Устраняя обосновку заповѣдей гр. Толстого на авторитетѣ Іисуса Христа, мы *отнынѣ* будемъ вездѣ говорить объ этихъ заповѣдяхъ, какъ о предложенныхъ самимъ авторомъ.

это положеніе не можетъ служить требуемымъ основаніемъ для обязательности заповѣдей. Въ какомъ смыслѣ онѣ суть „вѣчный законъ?“ Что значитъ „законъ божественный?“ По какому признаку знаетъ гр. Толстой, что это „законъ божественный?“ Получилъ ли онъ о томъ откровеніе отъ Бога и какъ получилъ? Наконецъ вообще какимъ логическимъ методомъ узналъ гр. Толстой, что это „законъ“ и при томъ „вѣчный“: узналъ ли онъ это въ непосредственной интуиціи, или путемъ индукціи, или путемъ силлогистическаго умозаключенія. Ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ нѣтъ отвѣта у нашего автора, а между тѣмъ въ виду несомнѣннаго факта различія, въ теченіи всей исторіи, содержанія нравственныхъ заповѣдей какъ въ религіозныхъ, такъ и въ философскихъ системахъ этотъ пунктъ долженъ быть выясненъ наистрожайшимъ образомъ *). Но какъ бы то ни было, ссылка гр. Толстого на вѣчность и божественность предлагаемыхъ имъ нравственныхъ заповѣдей, какъ произвольная и ничѣмъ недоказанная, не можетъ служить *основаніемъ* для ихъ обязательности.

Затѣмъ намъ остается обратиться къ другому основанію, которое состоитъ въ томъ, что, если люди будутъ исполнять за-

*) Мы въ особенности налегаемъ на эту необходимость, потому что сами убѣждены, что нравственный законъ *вѣченъ и божественъ*, не смотря на разнообразіе въ содержаніи заповѣдей. Задача философіи и этики въ томъ и состоитъ, чтобы во первыхъ вскрыть всеобщее (вѣчное и божественное) въ этомъ разнообразіи, а во вторыхъ обосновать его въ метафизической системѣ, оправдывающей какъ всеобщее тождество, такъ и частныя различія и снимающей ихъ кажущееся противорѣчіе въ единствѣ бытія. Конечно, истинный путь къ такой обосновкѣ не исходитъ, какъ у гр. Толстого, изъ субъективной потребности вѣры или изъ историческаго преданія и, всего менѣе изъ преданія, которое находится въ зависимости отъ случайностей... horribile dictu.... филологическаго изслѣдованія. Вѣчный и божественный законъ нравственности, если онъ существуетъ, можетъ быть вскрытъ и ясно сознанъ только путемъ такой же непосредственной интуиціи, какая, напримѣръ, приводитъ насъ къ ясному сознанію основныхъ законовъ сознательнаго мышленія, а именно законовъ тождества (противорѣчія и исключеннаго третьяго) и достаточнаго основанія.

повѣди гр. Толстого, то получатъ „царствіе божіе на землѣ“, или „миръ между людьми, величайшее благо на землѣ, которое можетъ быть достигнуто всѣми, миръ не временный, частный и случайный, который бываетъ теперь, но всеобщій, ненарушимый, вѣчный“. Нужно только выполнять заповѣди, предлагаемыя гр. Толстымъ; и „этотъ миръ водворится на землѣ; исполненіе заповѣдей исключаетъ зло изъ жизни людей и дѣлаетъ ее такою, какой ищетъ и желаетъ всякое человѣческое сердце, гдѣ всѣ люди станутъ братьями, обратятъ мечи въ плуги и будутъ наслаждаться благами земли до конца ея существованія“. (см. стр. 107—117).

Итакъ, обязательность заповѣдей основывается на *всеобщемъ счастьѣ*, для котораго исполненіе ихъ служитъ *средствомъ* и при томъ средствомъ естественнымъ, долженствующимъ привести къ цѣли безъ всякаго спеціальнаго вмѣшательства божественной силы въ это соотвѣтствіе средствъ съ цѣлью. Теперь намъ остается изложить содержаніе предлагаемыхъ заповѣдей и посмотрѣть, можно ли на основаніи ихъ разсчитывать, не говоримъ на достовѣрность, но на вѣроятность или только на возможность достиженія цѣли.

Первая и основная заповѣдь, или „центръ доктрины“ гр. Толстого выражается въ положеніи: „не противься злу, или злому“. Что такое зло, кто золъ? Логически—точнаго опредѣленія этого понятія намъ авторъ не даетъ, повидимому, предполагая, что смыслъ его для всѣхъ ясенъ и общепризнанъ, а потому и не можетъ возбудить недоразумѣній. Какъ видно изъ многочисленныхъ мѣстъ книги, не противься злу—значитъ: не защищайся отъ обиды, оскорбленія, преслѣдованія, казни, грабежа, убійства, какого бы то ни было насилія *), вообще никогда не при-

*) Что необходимо было точное опредѣленіе понятія: „зло“, можно видѣть изъ возможности точки зрѣнія, по которой всѣ исчисленныя бѣдствія могутъ быть понимаемы не какъ зло, а какъ добро. Такъ для послѣдователь-

бѣгай къ силѣ и не дѣлай ничего, не соотвѣтствующаго любви. Тою же заповѣдью запрещается „входить въ гнѣвъ, презирать кого либо и считать ниже себя, считать кого либо безумнымъ, погибшимъ, ничтожнымъ". Ею же отрицается собственность, судъ, государство, война и т. под. даже „убѣждать своихъ враговъ значитъ имъ сопротивляться". (См. истолкованіе этой заповѣди въ гл. I, II и особенно стр. 14, 17, 18, 20, 21, 43, 52—53, 9—9, 249—250).

Вторая заповѣдь формулируется такъ: „не судите и не осуждайте", и есть частное приложеніе первой; она запрещаетъ противиться злу въ качествѣ члена общества. Эта заповѣдь, по автору, составляетъ „новую основу соціальнаго существованія" безъ суда и наказанія за зло. Человѣкъ не можетъ быть судьей, ибо самъ виновенъ и грѣшенъ, а потому долженъ прощать всѣмъ безъ конца; защита своихъ правъ есть борьба, зло, ибо не возможна безъ униженія и оскорбленія другихъ (См. объ этой заповѣди гл. III и IV и особенно стр. 29, 30, 42, 44. 48—50, 107).

Третья заповѣдь требуетъ строгаго выполненія закона жить парами, соблюденія „супружеской связи", „жизни съ одной женой". Запрещается этой заповѣдью всякое поползновеніе къ другой связи, кромѣ супружеской, а также разводъ. Разъ мущина выбралъ женщину, вообще сошелся съ нею для половой связи, или наоборотъ женщина сошлась, то связь ихъ должна быть ненарушимой на вѣки; никакіе недостатки одного изъ супруговъ не даютъ другому права оставить его. Развратъ есть одна изъ причинъ зла и вражды, а развратъ, по опредѣленію его авторомъ въ одну мужскую сторону, „есть желаніе обладать

наго буддиста все это есть только средство для достиженія высочайшей нравственной цѣли, т. е. уничтоженія корня всяческаго бытія, или иллюзіи индивидуальнаго бытія, а потому обидѣвшій, оскорбившій такого буддиста дѣлаетъ ему не зло, а добро.

другою женщиною, кромѣ той, съ которою соединенъ". „Моногамія есть естественный законъ", для выполненія котораго нужно „чтобы не было ни мущинъ, ни женщинъ, лишенныхъ половыхъ отношеній", а потому всякая чета, соединенная бракомъ и составляющая „одно тѣло", должна не разлучаться и „взаимно удовлетворять свои половые инстинкты", неудовлетвореніе которыхъ и есть причина разврата (См. гл. VI и особенно стр. 82—86, 90, 94, 108, 197, 251—2).

Четвертая заповѣдь есть тоже развитіе первой и представляетъ запрещеніе клясться какимъ бы то ни было образомъ, „присягать кому либо, въ чемъ бы то ни было". По связи присяги съ поддержкою государственныхъ и общественныхъ учрежденій изъ запрещенія ея у автора естественно вытекаетъ запрещеніе защищать собственность и трудъ, какъ свои, такъ и чужіе. Напротивъ должно отдавать свой трудъ другимъ добровольно и претерпѣвать бѣдность и униженіе. (См. гл. VI и особенно стр. 92, 93, 95, 109, 255, 256).

Пятая заповѣдь есть тоже слѣдствіе первой и запрещаетъ дѣлать какое либо различіе между своею національностью и чужими. Должно „любить всѣхъ безъ различія національностей". Отсюда слѣдуетъ запрещеніе всякаго участія въ войнѣ и въ приготовленіи къ ней. (См. гл. VI стр. 98, 102 — 107, 204, 205, 259).

Заповѣди эти мы считаемъ во первыхъ *невыполнимыми*, а во вторыхъ, если бы онѣ и могли быть выполненными, то не достигающими предположенной цѣли. Невыполнимость заповѣдей прежде всего очевидна изъ того, что для ихъ выполненія человѣкъ долженъ вдругъ отрѣшиться отъ всѣхъ понятій, которымъ онъ теперь придаетъ величайшее значеніе, какъ то общество, государство, цивилизація, просвѣщеніе, наука, исторія и т. п. Эти, да и, можно сказать, *всѣ* понятія, выработанныя современнымъ человѣкомъ въ теченіи цѣлой жизни, теряютъ для него

всякій смыслъ, а между ними, конечно, и тѣ, въ которыхъ формулируются самыя заповѣди гр. Толстого. Мы сейчасъ увидимъ это на примѣрѣ.

Всякія заповѣди предполагаютъ, что тотъ, кому предстоитъ выполнять ихъ, можетъ мыслить точнымъ и опредѣленнымъ образомъ термины, въ которыхъ онѣ формулированы. Повидимому, такое предположеніе соединяется и съ заповѣдями гр. Толстого, но въ сущности это окажется невозможнымъ. Такъ, желая, положимъ, слѣдовать заповѣдямъ, запрещающимъ защищать мою личность, мою собственность, мои права и пр., я долженъ отдать себѣ отчетъ въ значеніи этихъ понятій и спросить себя, что такое моя личность? Прежде всего подъ этимъ выраженіемъ я понимаю различныя особенности моего бытія, исключительно мнѣ принадлежащія, (индивидуальныя свойства тѣлесныя и духовныя). Но, при нѣкоторомъ размышленіи намъ тотчасъ же станетъ ясно, что такое понятіе личности включаетъ въ себѣ понятія: а) *сопоставленія* моей личности съ другими, б) *признанія мною* ихъ особенностей, *ими* моихъ, в) *взаимнаго согласія не нарушать и охранять* эти особенности, (общественный союзъ) г) *необходимости* особаго института (государства), въ которомъ осуществляется это согласіе при посредствѣ *коллективной силы* (слѣдовательно, и моей), д) наконецъ *необходимости спеціальныхъ средствъ и формъ* для приложенія этой силы, а именно: государственнаго закона (хотя бы въ формѣ обычая), полиціи, суда, войска (въ какихъ хотите простѣйшихъ формахъ). Уничтожьте всѣ или какой либо изъ этихъ элементовъ, входящихъ въ понятіе „моей личности“, и это слово не будетъ для меня имѣть смысла. Еще яснѣе это въ отношеніи къ термину: „моя собственность“. Мыслима ли она безъ понятія о собственности другихъ лицъ, безъ признанія собственности обществомъ и безъ защиты и охраненія ея государствомъ, къ которому принадлежу и я. Понятія общества, государства, коллективной силы, закона, суда,

и т. п. заключаются, какъ *элементы*, въ понятіяхъ личности, собственности, права, не случайно, а необходимо, потому что служили условіями и точками опоры для нашего мышленія, когда оно созидало понятія личности, собственности и пр. Изъ всего этого слѣдуетъ, что, какъ скоро я, сообразно заповѣдямъ гр. Толстого отрѣшаюсь отъ связи съ государствомъ и обществомъ, перестаю быть ихъ членомъ, участвовать въ ихъ коллективной силѣ, охранять и защищать ихъ законы и основныя учрежденія, *тотчасъ* же для меня перестаютъ существовать моя личность, моя собственность, мое право. Тогда заповѣдь: „не защищай своей личности, собственности, права", имѣетъ для меня столь же мало смысла, сколько она имѣла бы для коровы или лошади, если бы была обращена къ нимъ. Но эта логическая невозможность выполненія заповѣди: не защищай своей личности и собственности, отражается и въ фактической невозможности, ибо я необходимо защищаю ихъ косвенно, посредствомъ коллективной общественной силы, въ которой участвую de jure, не смотря на отказъ участвовать de facto. Эта сила охраняетъ меня помимо моей прямой самозащиты; пусть я позволю себя убить, изувѣчить, ограбить, за меня вступится общество въ качествѣ государства, суда, полиціи, въ лицѣ каждаго согражданина и будетъ преслѣдовать моего убійцу, грабителя и обидчика, не обращая вниманія на мое позволеніе.

Далѣе заповѣди гр. Толстого оказываются невыполнимыми и исполненными противорѣчій и съ другихъ точекъ зрѣнія. Такъ онѣ оказываются противорѣчащими нравственной природѣ человѣка, ибо, по нашему, совершенно устраняютъ ея выраженіе въ ея основныхъ добродѣтеляхъ, напр., въ справедливости и даже въ человѣколюбіи. Положимъ, я не буду защищать отъ зла самого себя; но спрашивается, какъ я долженъ поступить, если присутствую при злѣ, наносимомъ моему ближнему. Если, напр., при мнѣ кого либо убиваютъ, грабятъ, оскорбляютъ, насилуютъ

(положимъ женщину), то долженъ, ли я защищать моего ближняго отъ „злого“? Относительно этого пункта мы *не имѣемъ* точныхъ указаній въ книгѣ гр. Толстого, а потому сдѣлаемъ и положительное и отрицательное предположеніе. При предположеніи, что я не долженъ въ этихъ случаяхъ защищать ближняго отъ злого, мнѣ предстоитъ отречься отъ сознанія понятій и чувствъ не только справедливости и состраданія, но даже и любви къ ближнему, обязанность которой признается самимъ авторомъ. Конечно, тотъ, который убиваетъ, грабитъ и насилуетъ, мой ближній, но, вѣдь, ближній же и тотъ, кого онъ убиваетъ, грабитъ и насилуетъ. Отсюда, не защищая этого второго отъ убійства, грабежа и насилія, я нарушаю заповѣдь любви къ нему. Но этого мало! Не защищая второго ближняго отъ перваго, я едва ли не безнравственно поступаю и относительно перваго, ибо я, по любви къ ближнему, обязанный содѣйствовать его нравственному совершенству, безъ всякаго противодѣйствія даю ему совершать зло, неправду, звѣрство. Итакъ, предположеніе, что я не долженъ защищать отъ злого моего ближняго, ведетъ къ отреченію отъ самыхъ основныхъ понятій нравственности. Если же мы предположимъ, что я долженъ защищать ближняго отъ злого, то я могу слѣлать это не иначе, какъ вступивъ съ злымъ *въ борьбу* и употребивъ противъ него *силу*, а это запрещено заповѣдями гр. Толстого. Далѣе если я долженъ защищать ближняго, то я въ этой защитѣ буду уже защищать и самого себя, какъ *орудіе* для защиты ближняго, а это опять запрещено заповѣдями. Если я, не вступая самъ въ борьбу съ злымъ, для защиты ближняго призову государство, судъ, полицію и т. под. то этимъ, очевидно, признаю эти институты разумными и необходимыми для осуществленія нравственныхъ цѣлей, что опять таки не согласно съ заповѣдями. Мы не видимъ никакого разумнаго исхода изъ этихъ противорѣчій заповѣдей гр. Толстого какъ между собою, такъ и съ дѣйствительными требованіями человѣческой нравственной природы и заключаемъ къ невозможности ихъ выполненія.

Стоитъ ли много говорить о невыполнимости заповѣдей со стороны эгоистической природы человѣка? Нужно ли говорить, что такіе институты, какъ государство съ его законами и орудіями, собственность съ ея различными формами и гарантіями, наконецъ право во всѣхъ его развѣтвленіяхъ не съ неба упали и не выдуманы чьимъ либо произволомъ, а вытекли изъ *глубочайшихъ потребностей* человѣческой природы, а именно: потребностей эгоистическихъ во взаимодѣйствіи съ требованіями разума и нравственности? По этому во всей исторіи человѣчества *настоящій* разумъ и *настоящая* нравственность никогда не требовали отъ человѣка полнаго отреченія отъ эгоизма и старались только ограничить его естественную тенденцію къ безконечному расширенію, при посредствѣ идеи *справедливости*, имѣющей своею задачею урегулировать эгоизмы и примирить ихъ естественное взаимное противорѣчіе. Если же иногда въ религіозныхъ системахъ для достиженія полноты нравственнаго совершенства и требовалось полное отреченіе отъ эгоизма, то или предполагалось, что это доступно только немногимъ и при томъ при спеціальной помощи Бога; или же такое требованіе ограничивалось какимъ либо *компромиссомъ* съ эгоизмомъ, гдѣ дѣлались ему болѣе или менѣе важныя уступки. Этихъ уступокъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, не избѣжалъ даже и нашъ авторъ, не смотря на весь видимый его *радикализмъ* по отношенію къ эгоизму.

Что гр. Толстой въ своей системѣ произвольно не обратилъ достаточнаго вниманія на эгоизмъ, какъ одну изъ основъ міра и жизни, покажетъ слѣдующее соображеніе. „Не противься злому“ гласитъ его заповѣдь. Но спрашивается, къ кому обращена она? Ко всѣмъ людямъ, отвѣтятъ намъ! Но спрашивается далѣе, каковы эти всѣ: злые или не злые? Если злые, то, значитъ, они нарушаютъ чужія права (оскорбляютъ, насилуютъ, убиваютъ и т. под. ближняго; отнимаютъ его собственность, трудъ и т. под.).

Очевидно, что для нихъ, какъ злыхъ, и рѣчи быть не можетъ о несопротивленіи злому, а можетъ быть только разговоръ о небытіи злыми. Злые, эгоисты должны сперва стать не злыми, чтобы для нихъ имѣла смыслъ заповѣдь о несопротивленіи злому. Но предположимъ, что всѣ люди, къ которымъ обращена заповѣдь, не злы: тогда она опять безполезна и не имѣетъ смысла, за отсутствіемъ злыхъ, противъ которыхъ нужно не сопротивляться: безсмысленная же заповѣдь (напр., не нюхай ушами, или не слушай глазами) невыполнима по ея безсмысленности. На третье предположеніе, что заповѣдь обращена къ нѣкоторымъ не злымъ людямъ, которымъ противостоятъ злые, мы не имѣемъ права какъ по всеобщему характеру заповѣдей, такъ и потому что для этого предположенія нѣтъ никакихъ указаній отъ автора. Впрочемъ, при анализѣ этого предположенія мы также пришли бы къ не разрѣшимымъ затрудненіямъ. Итакъ, остается принять, что мы, люди, къ которымъ обращается гр. Толстой съ своей заповѣдью, злы, но тогда для насъ, какъ сказано, его отрицательная заповѣдь не имѣетъ смысла, а потому и не выполнима. Въ такомъ случаѣ намъ слѣдуетъ, оставивъ гр. Толстого, обратиться къ какой либо другой этической системѣ, которая, на основаніи изслѣдованія и признанія нашего эгоизма, нашей злобы, дала бы намъ положительную заповѣдь *о сопротивленіи* злу, существующему въ насъ самихъ.

Теперь мы дополнимъ наше мнѣніе объ общей *невозможности* выполненія заповѣдей гр. Толстого, по противорѣчію ихъ логикѣ, нравственности и природѣ человѣческой, критическими замѣчаніями о содержаніи отдѣльныхъ заповѣдей и объ основаніяхъ, на которыя опирается это содержаніе.

Всѣ заповѣди гр. Толстого сводятся собственно къ *двумъ:* первой и третьей. Первая со второю, четвертою и пятою представляетъ развитіе одной темы: „не сопротивляйся злу и злому“. Корень несостоятельности этой заповѣди съ точки зрѣнія логики

и нравственности скрывается, по нашему, въ неясности и неопредѣленности понятія гр. Толстого о *злѣ*. Отсюда идетъ, напр., смѣшеніе зла съ борьбою. Всякая борьба или сопротивленіе, не исключая борьбы словомъ и мыслію, для него есть зло: даже „убѣждать своихъ враговъ значитъ имъ сопротивляться“ (99). Зло, скажемъ мы, есть нарушеніе нравственнаго закона; и борьба можетъ быть средствомъ къ нему. Но она же можетъ быть средствомъ и къ исполненію нравственнаго закона; и сама по себѣ не есть ни зло, ни добро. Весь вопросъ въ томъ, изъ за чего человѣкъ борется. Въ спорѣ происходитъ борьба мыслію, но когда спорящіе борятся за *истину*, а не ради возвеличенія себя другъ надъ другомъ, то онъ есть одно изъ лучшихъ средствъ для выработки истины; учитель борется съ ученикомъ, воспитатель съ воспитанникомъ, разумный съ глупымъ, знающій съ невѣждою, добрый съ злымъ и нравственный съ безнравственнымъ; и если они въ этой борьбѣ преслѣдуютъ цѣли, указанныя нравственнымъ закономъ (а можетъ ли какая либо сфера отношеній оставаться безъ указаній со стороны нравственнаго закона?) и оправдываемыя совѣстью, то не совершаютъ никакого зла и не подаютъ повода къ нему. Точно тоже можно сказать и объ отношеніи судьи къ подсудимому, гдѣ даже странно звучитъ терминъ: борьба, если судья относится къ своему дѣлу безпристрастно и безстрастно. Мы рѣшительно ничего не имѣемъ противъ критики въ томъ или другомъ случаѣ законовъ, на основаніи которыхъ происходитъ судъ, или противъ несовершенства судебныхъ учрежденій (напр., тамъ, гдѣ судья прямо или косвенно есть сторона); но мы не видимъ ни зла, ни даже борьбы въ принципѣ суда. Гр. Толстой запрещаетъ судить (участвовать въ судѣ) на томъ основаніи, что судящій, какъ человѣкъ, самъ виновенъ, грѣшенъ (30); но это пустой софизмъ, по которому, путемъ употребленія понятія съ условнымъ значеніемъ въ смыслѣ безусловномъ, выходитъ, что будто виновный судитъ виновнаго.

Судья, можетъ быть, грѣшенъ и виновенъ, но не въ то время, когда судитъ виновнаго, не въ томъ, въ чемъ судитъ, и не тѣмъ, что судитъ. Изъ того, что кто либо въ какое либо время и о какомъ либо предметѣ мыслитъ ошибочно, вовсе не слѣдуетъ, что онъ непремѣнно мыслитъ ошибочно въ это данное время и объ этомъ данномъ предметѣ. Точно также мы рѣшительно не понимаемъ, почему, какъ утверждаетъ гр. Толстой, „нельзя защищать свои права безъ оскорбленія и униженія другихъ“ (107) Если это справедливо, то вся книга гр. Толстого есть не что иное, какъ актъ оскорбленія и униженія всѣхъ тѣхъ, которые съ нимъ не согласны и противъ которыхъ онъ отстаиваетъ свои мысли, ибо право мыслить, заявлять свою мысль и защищать ее путемъ приведенія для нея основаній и опроверженія противоположныхъ чужихъ мыслей—есть также *одно изъ правъ* человѣка. Но если можно, безъ униженія и оскорбленія другого, доказывать ему, что онъ ошибочно мыслитъ, то совершенно непонятно, почему было бы нельзя уличить другого напр., въ клеветѣ, если онъ совершилъ ее относительно насъ и запретить ему путемъ клеветы посягать на наше *право* пользоваться честнымъ именемъ; и далѣе почему бы не запретить ему посягать и на другія наши *права* личныя, имущественныя, гражданскія и пр. Да, вѣдь, для этого нужно въ концѣ концовъ употребить силу, скажетъ гр. Толстой? Что же въ томъ за бѣда? Вѣдь, безъ употребленія силы нельзя и мыслить и доказывать ближнему его ошибку, нельзя обучать и воспитывать дѣтей и т. п. Наконецъ, чтобы въ употребленіи силы не зайти слишкомъ далеко и не перейти въ дѣйствительное „оскорбленіе и униженіе ближняго“, всеобщимъ нравственнымъ сознаніемъ признано за лучшее защищать свои права, прибѣгая къ силѣ коллективной, общественной, безличной и, по ея идеѣ, *божественной*. Изъ того же, что въ дѣйствительности эта сила нерѣдко не соотвѣтствуетъ своей идеѣ, вовсе не слѣдуетъ отрицать ее въ

принципѣ, а слѣдуетъ бороться съ такимъ *зломъ* средствами, указанными для того опять таки въ нравственномъ и божественномъ законѣ.

Точно также несостоятельны основанія, приводимыя гр. Толстымъ, и противъ клятвы. Если отвлечься отъ существующихъ въ дѣйствительности и иногда противорѣчащихъ разуму и нравственности (напр., когда клянущійся не понимаетъ смысла того, въ чемъ клянется) формъ клятвы, то, по идеѣ своей, клятва есть вещь вполнѣ естественная, разумная и сообразная съ нравственнымъ закономъ. Если выполнять постоянно волю Божію, то какъ исполнять волю одного человѣка или многихъ? (93) спрашиваетъ гр. Толстой; обѣщать клятвенно что либо—это отказаться отъ своего разумнаго существа и оскорблять все, что имѣемъ самаго святого (109), аргументируетъ онъ противъ клятвы. Мы же напротивъ думаемъ, что клятва, по *существу* своему, вполнѣ совмѣстима съ выполненіемъ воли Божіей и далѣе есть не отказъ отъ разума, а напротивъ актъ, приличествующій разумному существу. Извѣстно, что въ огромномъ большинствѣ случаевъ самое простое общественное дѣло, требующее союза многихъ людей для его выполненія, можетъ быть приведено къ надлежащему концу только при условіи, чтобы начавшіе его не уклонились отъ него до его окончанія. Возможно ли допустить, чтобы, напр., члены общества, начавшаго войну, могли уклоняться до ея окончанія отъ исполненія своихъ обязанностей, относящихся къ этому дѣлу? Отсюда никакое, особенно же важное общественное дѣло не можетъ начаться безъ обѣщанія участниковъ въ немъ, не уклоняться отъ него до его окончанія. Клятва и есть не что иное, какъ обѣщаніе участвовать въ какомъ либо дѣлѣ съ другими. При этомъ предполагается, что клянущійся понимаетъ значеніе дѣла, его особенно обдумалъ и что оно вполнѣ согласно съ самыми глубочайшими основаніями его разума, нравственности, и вообще его природы. Клянущійся свидѣтель-

ствуетъ своей клятвой, что его присоединеніе къ дѣлу и участіе въ немъ основано не на какихъ либо мимолетныхъ и легкихъ побужденіяхъ, и что оно также прочно и незыблемо, какъ незыблемы и прочны тѣ вѣрованія, убѣжденія и цѣли, которыми оправдывается предпринимаемое дѣло. Отсюда естественно также, что клянущійся призываетъ въ свидѣтели своего обѣщанія все, что есть священнаго для него: кто Бога или боговъ, кто разумъ, кто совѣсть или честь и т. под. Такъ какъ клятвенно обѣщаются, по предположенію, относительно такихъ дѣлъ, которыя заповѣдуются нравственнымъ кодексомъ клянущагося, идущимъ отъ Бога, то клятва не только не есть отказъ отъ повиновенія Богу, а напротивъ заявленіе о рѣшеніи постоянно повиноваться его закону, вѣчному и незыблемому, какъ и самъ Богъ, его давшій; очевидно также, что въ клятвенномъ обѣщаніи нѣтъ никакого отказа и отъ разума.

Наконецъ сдѣлаемъ еще замѣчаніе относительно заповѣди отдавать свой трудъ тому, кто захочетъ. Такъ какъ по гр. Толстому каждый можетъ имѣть жену, слѣдовательно, за рѣдкими исключеніями, и дѣтей, то выполняя заповѣдь о трудѣ, онъ долженъ дѣлать величайшее насиліе надъ собою, отдавая свой трудъ первому встрѣчному вмѣсто того, чтобы сообразно съ сильнѣйшими естественными влеченіями отдать его своей семьѣ, своимъ дѣтямъ. Итакъ, заповѣдь о трудѣ противорѣчитъ коренному влеченію человѣческой природы (допустимъ: эгоистическому, но всегда могущему быть согласнымъ съ требованіемъ нравственной идеи справедливости). Но пусть мы поборемъ естественное влеченіе и отдадимъ свой трудъ. Спрашивается, кому? Очевидно, что охотниковъ на нашъ трудъ будетъ не мало и что ими окажутся безстыднѣйшіе изъ нашихъ ближнихъ, которые, при отсутствіи сопротивленія съ нашей стороны, подымутъ между собою ожесточеннѣйшую свалку за нашъ трудъ. Не возопіетъ ли тогда противъ насъ, какъ противъ причины этой новой вражды,

нашъ разумъ? Но когда кто либо изъ этихъ претендентовъ на нашъ трудъ побѣдитъ другихъ и возьметъ его себѣ, можетъ оказаться, что этотъ трудъ какъ разъ необходимъ для поддержки дѣйствительно безпомощнѣйшихъ изъ нашихъ ближнихъ; тогда не возопіетъ ли противъ нашей безсмысленной жертвы трудомъ въ пользу злого и разумъ, и наше чувство любви и состраданія къ ближнему.

Теперь обратимся къ третьей заповѣди. Она представляетъ нѣчто странное среди другихъ заповѣдей и стоитъ съ ними въ явной дисгармоніи. Всего естественнѣе было бы, кажется, ожидать отъ гр. Толстого, что онъ включитъ въ свой кодексъ и заповѣдь цѣломудрія, но онъ почему-то оказывается снисходительнымъ къ половому инстинкту и позволяетъ, даже требуетъ его удовлетворенія. Мы рѣшительно не понимаемъ, почему инстинктивное стремленіе къ *возмездію* за обиду, за наносимую намъ боль, или инстинктъ *самосохраненія*, влекущій насъ къ защитѣ нашей жизни, здоровья, собственности, вообще нашихъ правъ долженъ быть подавленъ, а *половой* инстинктъ долженъ быть удовлетворенъ? Откуда такая *привиллегія?!* Далѣе откуда взялъ гр. Толстой, что „моногамія“ или „жизнь парами“ есть „естественный законъ?“ Мы знаемъ, что это не естественный, а напротивъ спеціальный, откровенный законъ, поставленный Іисусомъ Христомъ и Его церковью въ противоположеніе естественному закону, законъ до такой степени не природный, что, по ученію христіанской церкви, моногамическій бракъ есть *таинство*, символизирующее особыя отношенія Іисуса Христа съ Его церковью. Разъ мы вышли изъ церкви, моногамія вполнѣ теряетъ для насъ обязательное значеніе, и если можетъ быть признана нами за наилучшую форму брака, то на различныхъ соображеніяхъ разума, которыхъ намъ авторъ не представилъ. Соображенія эти могутъ быть различнаго рода; напр., біологическія или физіологическія (на основаніи вопроса: къ какимъ животнымъ принадлежитъ по

половымъ отношеніямъ homo sapiens и какою формою наилучше обезпечивается сохраненіе и развитіе его индивидуума и породы), соціологическія (на основаніи вопроса: какая форма брака наилучше соотвѣтствуетъ благосостоянію и развитію общественной жизни), нравственныя (какая форма брака соотвѣтствуетъ нравственному идеалу). Логическое и научное разрѣшеніе этихъ вопросовъ тѣмъ болѣе обязательно для гр. Толстого (и прибавимъ всѣхъ тѣхъ, которые стоятъ внѣ христіанской церкви), что въ дѣйствительно *естественномъ, природномъ* состояніи человѣкъ практикуетъ *различнѣйшія* формы половыхъ отношеній, а именно: моногамію (уклоняющуюся однако въ полигамію и promiscuité *), полигамію (уклоняющуюся однако въ моногамію и promiscuité), поліандрію и promiscuité; и притомъ всякая форма приводитъ за себя различные аргументы. Если гр. Толстой (и вообще вышедшіе изъ церкви) желаютъ безъ всякихъ сомнѣній и спора удержать благо моногаміи, то они должны не выходить изъ церкви, а для того должны толковать въ духѣ и смыслѣ церкви не одну только заповѣдь о бракѣ, но и всѣ другія заповѣди.

Теперь посмотримъ на состоятельность этой заповѣди въ другихъ отношеніяхъ. Важное затрудненіе представляется въ *согласованіи* ея съ первою. Спрашивается, что я долженъ дѣлать, если злой насилуетъ мою жену? Если не сопротивляться злому, то не толкну ли я ее тѣмъ самъ на путь разврата; если сопротивляться, то могу ли я сдѣлать это иначе, какъ употребляя силу и вступая съ злымъ въ борьбу, что запрещено. Далѣе, какъ поступать мнѣ, если моя жена, какъ женщина, внушаетъ мнѣ чѣмъ либо отвращеніе, и ей, если я, какъ мужчина, внушаю ей то же, и намъ обоимъ, если мы взаимно внушаемъ другъ

*) За недостаткомъ соотвѣтствующаго точнаго термина на русскомъ языкѣ употребляемъ французскій.

другу омерзѣніе? Ни въ какомъ случаѣ не расходиться, гласитъ заповѣдь гр. Толстого! Но какъ же быть намъ съ половыми инстинктами? Совершать ли скотство, „удовлетворяя ихъ взаимно“, не смотря на отвращеніе? Или же оставить половые инстинкты безъ удовлетворенія? Но тогда предстоитъ опасность разврата и для меня, и для нея, ибо ipsissimis verbis сказано, что неудовлетвореніе инстинктовъ есть причина разврата (252). Мы не видимъ разумнаго исхода изъ всѣхъ этихъ затрудненій и заключаемъ къ невыполнимости и этой заповѣди по ея противорѣчію съ разумною, нравственною, эстетическою и эгоистическою природою человѣка.

Но положимъ, что заповѣди какъ либо выполнимы, спрашивается, будетъ ли достигнута *цѣль* всеобщаго счастія, рая на землѣ? Мы не знаемъ, какъ по гр. Толстому должно пойти дѣло выполненія заповѣдей, но едва ли возможно, чтобы *вдругъ* и *сразу всѣ* стали выполнять ихъ; останутся злые, которые, не встрѣчая никакого сопротивленія отъ не злыхъ, прежде всего разрушатъ всю современную цивилизацію и культуру, ибо, по своему невѣжеству, и не подумаютъ о средствахъ сохраненія ихъ, а только поспѣшатъ на короткое время воспользоваться ея плодами (какъ сдѣлали бы то, напримѣръ, африканскіе, азіатскіе и американскіе народы, если бы европейцы, вдругъ переставъ быть злыми, не оказывали имъ ни малѣйшаго сопротивленія). За пользованіе этими плодами злые, конечно, вели бы между собою нескончаемую борьбу, при чемъ не злые играли бы для нихъ роль рабовъ, подобныхъ существующимъ въ нѣкоторыхъ муравьиныхъ обществахъ. Эта борьба все таки привела бы злыхъ къ потребности устроить между собою какой либо modus vivendi; и въ концѣ концовъ мы имѣли бы государство, полицію, судъ, цивилизацію, словомъ, все, что есть и теперь, только въ болѣе грубыхъ формахъ, иначе говоря, мы возвратились бы къ

полуцивилизованнымъ состояніямъ древней, средневѣковой исторіи или же, напр., къ состояніямъ современной Азіи и Африки.

Предполагая же, что всѣ люди, разомъ переставъ быть злыми, стали бы слѣдовать заповѣдямъ гр. Толстого, мы никакъ не можемъ опредѣленно ни понять, ни вообразить, въ чемъ бы состояло ихъ блаженное и счастливое состояніе, которое, по автору, наступитъ вслѣдъ за этимъ слѣдованіемъ. Не говоря уже о томъ, что представленіе о счастіи у каждаго изъ людей свое, сообразное съ его характеромъ и природою, у всѣхъ въ это представленіе входятъ разнообразнѣйшіе элементы текущей жизни. Всякій, образуя свое понятіе о счастіи, предполагаетъ всѣ формы, среди которыхъ онъ живетъ, предполагаетъ существующія космическія, теллурическія, физическія явленія, предполагаетъ существующія государственныя, гражданскія, правовыя, общественныя отношенія, предполагаетъ существованіе современныхъ формъ культуры, промышленности, торговли, науки, искусства, религіи, предполагаетъ существованіе различныхъ противоположностей, наполняющихъ міръ и жизнь, напр., добра и зла, справедливости и неправды, красоты и безобразія, ума и глупости, горя и радости, наслажденія и страданія, знанія и невѣжества, изящества и грубости, умѣренности и невоздержанія и т. д. безъ конца. Пусть попытается читатель спросить себя или другого о томъ, что онъ счелъ бы для себя счастіемъ; и онъ, при нѣкоторомъ вниманіи, тотчасъ же увидитъ, что во всѣхъ терминахъ, которыми онъ самъ или кто другой выразитъ то состояніе, которое онъ счелъ бы своимъ счастіемъ, предполагается все то, что мы исчислили. При этомъ все равно, будетъ ли это счастіе состоять въ чемъ либо возвышенномъ или низменномъ. Произойдетъ же это необходимо, потому что въ нашемъ мышленіи каждое понятіе устанавливается *въ соотношеніи* съ безчисленнымъ множествомъ другихъ понятій, которыя или *входятъ* въ него *какъ элементы*, или же своею противополож-

ностью и вообще своимъ отношеніемъ *отграничиваютъ и уясняютъ* ихъ содержаніе. Но какъ скоро мы должны умственно представить себѣ уничтоженіе всѣхъ формъ текущей жизни, какъ необходимое послѣдствіе выполненія заповѣдей гр. Толстого, то тотчасъ всѣ наши существующія понятія теряютъ свое настоящее опредѣленное содержаніе, а вмѣстѣ съ этимъ теряетъ его и наше представленіе о счастіи. Очень возможно, что послѣдователи гр. Толстого, у которыхъ не будетъ цивилизаціи, государства, суда, полиціи, войска, никакихъ законовъ, никакихъ правъ, никакой собственности, никакой науки и искусства, не будетъ ни злыхъ, ни добрыхъ; ни богатыхъ, ни бѣдныхъ; ни знатныхъ, ни простыхъ и т. под., но у которыхъ будетъ по одной женѣ на всю жизнь,—очень возможно, повторяемъ мы, что у нихъ будетъ и представляемо, и чувствуемо счастіе, но мы представить себѣ это счастіе ясно и опредѣленно не можемъ. Впрочемъ, это свойство всѣхъ утопій, обѣщающихъ рай и счастіе на землѣ. Всѣ онѣ требуютъ отъ насъ признать и вѣрить въ будущее счастіе безъ яснаго его представленія, а главное безъ реальнаго переживанія чувствомъ и волею тѣхъ условій, при которыхъ будетъ осуществляться это счастіе. Конечно, *по аналогіи*, мы можемъ до извѣстной степени представлять себѣ состоянія людей и даже животныхъ, развившіяся и при другихъ условіяхъ, но эти представленія будутъ тѣмъ болѣе смутны и невѣрны, чѣмъ менѣе *точекъ опоры* для аналогіи, или чѣмъ менѣе сходства между теперешними формами жизни и предполагаемыми будущими. Вотъ, эти-то аналогіи и бываютъ причиною той умственной иллюзіи, по которой мы ошибочно воображаемъ, что смутно и неточно представляемыя состоянія мы понимаемъ, оцѣниваемъ и даже предвкушаемъ точно такъ-же, какъ мы понимаемъ, оцѣниваемъ и предвкушаемъ дѣйствительно извѣстныя и ясныя для насъ состоянія; эта иллюзія и привлекаетъ насъ къ утопіямъ. „Какъ хорошо и весело будетъ жить въ фаланстерѣ Фурье“, подумаетъ иной, любящій хорошо и

вкусно покушать, читая въ описаніи этого будущаго рая на землѣ, что тамъ наибѣднѣйшіе фаланстеріанцы будутъ ежедневно гастрономически обѣдать. Но говоря это, онъ находится въ иллюзіи, ибо не соображаетъ того, что фаланстеріанцы, если бы когда либо утопія фаланстеры и осуществилась, понимали бы нѣчто иное, чѣмъ онъ, подъ терминомъ: гастрономическій обѣдъ, и чувствовали бы, съѣдая его, опять таки совершенно иное, чѣмъ онъ, съѣдающій свой гастрономическій обѣдъ. Можно съ большой вѣроятностью предположить, что если бы вдругъ воскресить какого либо римскаго гастронома и прямо перенести за нашъ европейскій гастрономическій обѣдъ, то онъ обозвалъ бы насъ невѣждами въ гастрономіи и чувствовалъ себя также неловко, какъ неловко чувствуютъ себя европейцы за китайскимъ гастрономическимъ обѣдомъ. Все сейчасъ высказанное можно, mutatis mutandis, иллюстрировать и другими примѣрами, взятыми изъ другихъ областей. И такъ, заключаемъ мы, намъ трудно понять и представлять то счастіе, которое, по обѣщанію гр. Толстого, воспослѣдуетъ за исполненіемъ людьми его заповѣдей, а потому и невозможно сдѣлать никакихъ основательныхъ заключеній, можетъ ли это счастіе быть нашимъ счастіемъ и вѣрить, что мы не потратимъ даромъ силъ и времени на уловленіе какого-то миража. Подобное сомнѣніе по отношенію къ утопіи гр. Толстого тѣмъ болѣе имѣетъ мѣсто, что у него не за что ухватиться вышеупомянутой аналогіи: въ силу его заповѣдей будущія условія жизни должны имѣть очень мало сходства съ настоящими. Въ этомъ отношеніи его утопія уступаетъ не только такой яркой, какъ напр., фаланстера Фурье, но и болѣе блѣднымъ, каковы различныя „утопіи“ и „икаріи“. Такъ, напр. читая, правда, весьма отрывочныя описанія гр. Толстого жизни, которая наступитъ по исполненіи заповѣдей всѣми (напр. стр. 106 и слѣд.) мы, въ сущности, рѣшительно не имѣемъ права понимать термины этихъ описаній въ томъ смыслѣ, какой они имѣ-

ютъ для насъ теперь, а если мы это себѣ позволимъ, то впадемъ въ иллюзію. Такъ, напр., когда гр. Толстой говоритъ намъ, что будетъ господствовать миръ между людьми, то понятіе: миръ, имѣетъ для насъ теперь опредѣленный смыслъ и значеніе, при необходимой противоположности его съ понятіями: война, вражда, тяжба, ссора и т. п. Если я дѣйствительно устраню умственно эти понятія, какъ равняющіяся нулю въ будущемъ обществѣ, то мгновенно содержаніе понятія миръ у меня исчезаетъ и остается только пустое слово. Если мы для примѣра возьмемъ еще наше понятіе справедливости и станемъ разлагать его на его элементы, или отдѣльныя представленія, ихъ окажется множество, и всѣ они неразрывно связаны съ текущею жизнью. Такъ, напр., справедливо, когда *знатный и высокопоставленный* признаетъ и оцѣниваетъ знаніе, добросовѣстность, честность, трудъ и талантъ *незнатнаго и низменнаго*, не смотря на то, что этотъ незнатный не состоитъ въ родственной или какой либо прямой, или косвенной связи съ знатнымъ, что онъ не пользуется протекціей другихъ знатныхъ, что онъ не раболѣпствуетъ передъ знатнымъ, а напротивъ держитъ себя независимо, имѣетъ самостоятельныя убѣжденія и т. под. Точно также мы могли бы *представить отдѣльно* справедливость правительства къ управляемымъ и обратно, судьи къ подсудимому и обратно, пастыря церкви къ паствѣ и обратно, полицейской власти къ обывателю и обратно, генерала къ офицерамъ и солдатамъ и обратно, торговца, банкира и т. д. къ кліентамъ, собственника къ другимъ собственникамъ и несобственникамъ, богатаго къ бѣдному, знающаго къ не знающему... и обратно и т. д. безъ конца... Но когда я, по отношенію къ будущему обществу гр. Толстого, гдѣ не будетъ знатныхъ и не знатныхъ, правительства и управляемыхъ, судей и подсудимыхъ, генерала и солдатъ, богатыхъ и бѣдныхъ и т. далѣе, принужденъ буду выкинуть всѣ вышеозначенные элементы изъ понятія справедливости, то что же въ

немъ останется и на чемъ еще оно будетъ стоять? Если теоріи гр. Толстого и даютъ нѣчто въ замѣну потеряннаго, какъ напр., представленіе справедливости тѣхъ, которые, отбирая трудъ у трудящихся, за то кормятъ ихъ и ихъ дѣтей, или справедливости будущихъ супруговъ, состоящей въ неуклонной готовности, не смотря ни на что, взаимно удовлетворять половыя потребности (ибо, вѣдь, въ этомъ и будетъ состоять основная цѣль брака)— то все таки эти элементы весьма скудны и при томъ, какъ это можетъ случиться и есть на самомъ дѣлѣ, противорѣчатъ (по крайней мѣрѣ, два сейчасъ приведенные) нашимъ теперешнимъ понятіямъ о справедливости (ибо первая справедливость, по нашему, есть несомнѣнное рабство, а вторая нѣчто похожее на него). Подобныя же соображенія привели бы мы и относительно всѣхъ другихъ сторонъ будущаго царствія Божія на землѣ, которыя или прямо указаны гр. Толстымъ, или могутъ быть предполагаемы по умозаключенію.

Итакъ, заключаемъ мы, *достиженіе цѣли счастія* на землѣ, посредствомъ исполненія заповѣдей религіи графа Толстого, оказывается невозможнымъ, потому что мы рѣшительно не можемъ представить съ ясностію самой цѣли, т. е., искомаго счастія, а кто вообразилъ бы, что онъ эту цѣль представляетъ, тотъ впалъ бы въ иллюзію, за которую можетъ довольно дорого поплатиться.

Но сомнительность достиженія цѣлей, предполагаемыхъ исполненіемъ заповѣдей гр. Толстого, можетъ быть подкрѣплена еще и *исторіею*. Дѣло въ томъ, что люди, хотя и не всѣ, но уже пытались жить по этимъ заповѣдямъ; однако результаты этихъ попытокъ не представляютъ ничего похожаго на земной рай. Такъ, во первыхъ *буддизмъ*, хотя и разнящійся съ религіей гр. Толстого въ понятіи о цѣли исполненія заповѣдей, практиковалъ и въ началѣ весьма искренно и энергически заповѣди очень сходныя съ его заповѣдями. Заповѣдь о несопротивленіи злу по духу и по содержанію представляетъ какъ бы заимствованіе у

буддизма; заповѣдь о неразрывномъ бракѣ, за ненадобностью, не существуетъ въ буддизмѣ, но и въ системѣ гр. Толстого есть мѣсто безбрачію и цѣломудрію. Но однако буддизмъ не только не покорилъ себѣ всѣхъ людей, но сама буддійская церковь въ настоящее время обнаруживаетъ всѣ признаки умственнаго и нравственнаго упадка и предсмертнаго разложенія. Во вторыхъ, самъ авторъ утверждаетъ въ своей книгѣ, что первые три вѣка христіанская церковь и ея представители исполняли заповѣди Іисуса Христа, т. е., гр. Толстого, и что порча ея началась только съ 4 вѣка, когда церковь вступила въ союзъ съ римскою имперіею. Спрашивается, почему же это христіане, исполнявшіе 300 лѣтъ заповѣди, не получили результата этого исполненія, царствія Божія и рая на землѣ. Далѣе спрашивается, какъ могло случиться, что христіане, принявшіе свѣтъ разума изъ чистѣйшаго источника этого свѣта, жившіе имъ и страдавшіе за него въ теченіи 300 лѣтъ, вдругъ, вслѣдствіе несущественнаго обстоятельства, что государство, прежде гнавшее ихъ, признало за ними право исповѣдовать свою религію, тотчасъ же потеряли этотъ свѣтъ, подпали подъ вліяніе тьмы и „доктрины міра“ и постепенно пришли къ современному состоянію, которое гр. Толстой описываетъ самыми мрачными красками. Какъ могло случиться, „что изъ нашего псевдо-христіанскаго общества безслѣдно исчезли этика и нравственное ученіе“ (125), что „ученіе Іисуса Христа превратилось въ ничто“, что „ужасная жизнь, которую мы ведемъ, лишена самыхъ первыхъ условій земного счастія“ (188 и слѣд.), что, однимъ словомъ, у насъ мѣсто ученія Іисуса Христа заняла „вѣра въ полицію и жандарма“ (236 и passim)—какъ могло случиться все это, спрашиваемъ мы, и никакого объясненія въ серьезномъ смыслѣ этого слова не находимъ. Правда, гр. Толстой громитъ церковь и на нее сваливаетъ вину. Она до такой степени запутала, урѣзала, исказила евангельское ученіе Іисуса Христа и замѣнила его „док-

триною міра", что „если бы, думаетъ онъ, Евангелія были открыты на половину сожженными или испорченными, то и тогда легче было бы открыть истинный смыслъ ихъ текста, чѣмъ теперь послѣ столькихъ ложныхъ толкованій, большинство которыхъ не имѣетъ другой цѣли, какъ извратить ученіе и скрыть его смыслъ". (89). За церковью послѣдовали на этомъ пути и ученые, не принадлежащіе къ ней; отсюда въ современномъ обществѣ, по мнѣнію гр. Толстого, совсѣмъ нѣтъ *истиннаго нравственнаго ученія, ни жизни, сообразной съ нимъ, ни послѣдствія ея, счастія.* Но все это голыя утвержденія, которыя не удовлетворяютъ насъ и заставляютъ спрашивать далѣе, почему церковь вдругъ сошла съ пути, по которому шла сотни лѣтъ, почему до гр. Толстого никто не охранялъ истиннаго смысла евангельскаго ученія, почему никто, кромѣ него, вновь не нашелъ этого затерянаго смысла?—на все это нѣтъ отвѣта. Гр. Толстой утверждаетъ, поучаетъ, упрекаетъ, обвиняетъ, громитъ всѣхъ и вся,—но *историческихъ объясненій* не даетъ. Одно это обстоятельство уже à priori ведетъ къ предположенію, что не церковь и ученые *ошибаются* въ истинномъ смыслѣ ученія Іисуса Христа, а нашъ авторъ, и что цѣль этого ученія вовсе не рай и счастіе на землѣ, а *иная,* и что и прежде, и теперь были и есть люди, которые исполняли и *исполняютъ* заповѣди ради этой цѣли, что неисполненіе заповѣдей у многихъ обусловлено не непониманіемъ ихъ, а *трудностью* дѣла и *слабостью* нравственной воли, и что отсутствіе счастья на землѣ зависитъ отъ *общихъ условій* природы какъ самой земли, такъ и природы существъ, ее населяющихъ.

Но, если бы мы и предположили, что гр. Толстой вполнѣ правъ въ своемъ толкованіи заповѣдей и ихъ цѣли, то все таки *совершенно невѣроятно,* чтобы ему съ его проповѣдью удалось водворить царствіе Божіе и рай на землѣ, если не удалось это самому Іисусу Христу, тѣмъ болѣе, что, какъ выражается

авторъ въ одномъ мѣстѣ, ложныя доктрины вполнѣ „проникли въ плоть и кровь“ современныхъ людей. Конечно, у насъ на Руси, въ силу издавна излюбленной вѣры въ принципъ: *тяпъ, ляпъ и будетъ корабль*, скорѣе всего найдутся люди, готовые во имя человѣчества или отечества осуществлять самыя экстравагантныя предпріятія. Найдутся охотники приложить къ дѣлу доктрину водворенія рая на землѣ по гр. Толстому, подобно тому, какъ нашлись бы они, напримѣръ, для возстановленія крѣпостного права и т. под.; но не мудрено предвидѣть, что эти охотники быстро *разочаруются* въ своемъ предпріятіи и, можетъ быть, съ не меньшимъ азартомъ ринутся въ противоположную „доктрину міра“.

Итакъ, заключаемъ мы, содержаніе книги: «Ma religion», не есть религія и не есть систематическая философія; оно есть нравственное ученіе, но *не имѣющее достаточнаго основанія*. Обязательность его заповѣдей ничѣмъ *не подкрѣплена* для разума; напротивъ, онѣ *противорѣчатъ* другъ другу, логикѣ, нравственности и вообще природѣ человѣка, а потому *не выполнимы и не соотвѣтствуютъ* какой либо ясной и достижимой цѣли.

Но однако этимъ выводомъ не можетъ быть закончено наше изслѣдованіе о религіи гр. Толстого. Передъ нимъ, по его важному общественному значенію и по его высокимъ личнымъ свойствамъ, мы считаемъ себя обязанными сдѣлать еще слѣдующее дополнительное изслѣдованіе. Если система гр. Толстого, называемая имъ „религіей“, и не имѣетъ объективныхъ, логическихъ основаній, то непремѣнно она имѣетъ субъективныя основанія, *психологическіе мотивы*, приведшіе его къ ея созданію; отсюда въ свою очередь слѣдуютъ два вопроса: вопросъ о ея *генезисѣ* изъ субъективныхъ мотивовъ и вопросъ о ея *значеніи и цѣнности* въ этомъ отношеніи.

Повидимому, мудрствовать надъ вопросомъ о генезисѣ системы

гр. Толстого нечего: онъ разрѣшается „Исповѣдью“ самого автора, имѣющей въ себѣ признаки искренней, дѣйствительной исповѣди, въ которой онъ всенародно обнажаетъ свою душу. Но, не смотря на всю эту искренность, мы думаемъ, что „Исповѣдь“, понятая буквально, поведетъ къ заблужденію въ рѣшеніи нашего вопроса: ибо сущность этого произведенія состоитъ въ томъ, что она есть прежде всего *назидательная проповѣдь*. Въ ней авторъ былъ занятъ не объективно-историческимъ изслѣдованіемъ процесса, какимъ нѣкто (въ данномъ случаѣ онъ самъ) перешелъ черезъ различныя фазы состояній духа въ послѣднее и окончательное, а желаніемъ, на собственномъ примѣрѣ, *доказать и убѣдить* всѣхъ и каждаго, что это послѣднее относится ко всѣмъ предъидущимъ, какъ истина ко лжи, свѣтъ къ тьмѣ, жизнь къ смерти, успокоеніе къ треволненію. Отсюда отсутствіе исторической точности и послѣдовательности въ изложеніи смѣны внутреннихъ состояній, отсутствіе ихъ обстоятельной характеристики и *точныхъ* указаній на отличія другъ отъ друга и на моменты перехода изъ одного состоянія въ другое. Отсюда и слишкомъ густыя и мрачныя краски, наложенныя имъ на свое прошедшее, отсюда противорѣчія въ показаніяхъ о мотивахъ собственныхъ дѣйствій, наконецъ—самое важное—отсюда неудовлетворяющее объясненіе возникновенія въ авторѣ послѣдняго состоянія его духа. Если точно резюмировать исторію, изложенную въ „Исповѣди“, то выйдетъ, что гр. Толстой до 50-ти лѣтняго возраста жилъ безъ религіи, безъ вѣрованій, безъ убѣжденій, дѣйствуя только подъ вліяніемъ страстей, рутины, интересовъ личныхъ или семейныхъ. Выходитъ, что если эгоистическая жизнь и была у него возвышеннѣе, интенсивнѣе, изящнѣе и успѣшнѣе въ достиженіи цѣлей, чѣмъ у людей того же *круга и пошиба*, то благодаря только его высшимъ силамъ и талантамъ, которые, значитъ, всецѣло пошли на угожденіе *мамонѣ*. Мы не можемъ съ этимъ согласиться и считаемъ показа-

нія „Исповѣди“, приводящія къ такому выводу, *не точными и преувеличенными*. Будь такъ на самомъ дѣлѣ, гр. Толстой, думаемъ мы, продолжалъ бы, подобно тысячамъ людей, жить въ томъ же направленіи, въ которомъ жилъ до 50-ти лѣтъ и не поставилъ бы роковыхъ вопросовъ: „что такое я, зачѣмъ живу и что дѣлать“. Точно также не удовлетворяетъ насъ указаніе на мотивъ, который будто бы исключительно вызвалъ эти вопросы, именно, мысль и даже страхъ передъ смертью; и здѣсь мы видимъ неточность и преувеличеніе. Во первыхъ, тысячи людей того же круга и пошиба, живущіе эгоистическими интересами, вовсе не думаютъ о смерти, когда еще полны силъ и здоровья, какъ то было съ гр. Толстымъ, и начинаютъ подумывать о ней только при тяжкихъ болѣзняхъ или явномъ ослабленіи силъ. Въ такомъ случаѣ они, если не твердо убѣждены въ томъ, что по смерти изъ нихъ „будетъ рости лопухъ“, или пассивно колеблются между страхомъ передъ нею и надеждой избѣжать ее посредствомъ медицины, или же весьма часто утѣшаются предсмертнымъ примиреніемъ съ давно забытыми религіею и церковью. Мы думаемъ, что вышеозначенные пытливые вопросы были не разъ ставлены гр. Толстымъ и что онъ не разъ такъ или иначе отвѣчалъ на нихъ въ теченіи *всей его жизни* до 50-ти лѣтняго возраста, но что какъ постановка вопросовъ была не достаточно энергична, такъ и отвѣты были нѣсколько поверхностны и удовлетворяли на столько, что не мѣшали господству эгоистическихъ интересовъ, по обыкновенію, громко о себѣ вопіющихъ и для всякаго ясныхъ (слава, почетъ, благосостояніе). Къ 50-ти лѣтнему же возрасту, когда эгоизмъ поослабъ и въ силу естественнаго пониженія жизненной энергіи, и, главное, въ силу его *широкаго удовлетворенія*, постоянно тревожившіе автора вопросы встали снова и энергичнѣе потребовали окончательнаго разрѣшенія, на что и потрачена была оставшаяся отъ успокоеннаго эгоизма энергія. Тутъ могла играть важную роль

и мысль о смерти, имѣющая высокое этическое значеніе, ибо толкаетъ насъ изъ родной и знакомой области личнаго, частнаго, текущаго и конкретнаго въ чуждую и дальнюю сферу универсальнаго, общаго, вѣчнаго и абстрактнаго. Если мы мысленно дополнимъ „Исповѣдь“ гр. Толстого и удалимъ изъ нея элементы проповѣди, напр., катастрофы замѣнимъ естественнымъ непрерывнымъ развитіемъ, контрасты сведемъ къ постепеннымъ переходамъ, рѣзкія различія сблизимъ указаніемъ на оставленное въ тѣни сходство, то исторія, разсказанная намъ въ „Исповѣди“ и въ „Ma religion“, потеряетъ исключительный характеръ проповѣди и назидательной легенды о *грѣшникѣ, чудесно обратившемся на путь праведный,* и можетъ принять болѣе общій характеръ разсказа о пути, по которому шли многіе, хотя въ силу индивидуальныхъ различій и не пришли къ тѣмъ результатамъ, къ которымъ пришелъ авторъ, и даже, пожалуй, въ страницу изъ *исторіи культуры* русскаго общества въ періодъ трехъ послѣднихъ четвертей 19 вѣка. Конечно, этою поправкою мы нисколько не хотимъ стереть и уничтожить въ процессѣ, разсказанномъ гр. Толстымъ о себѣ, все индивидуальное, принадлежащее его личности. Напротивъ, приведенное къ его естественнымъ размѣрамъ и очищенное отъ преувеличеній, оно сохранится и, пожалуй, станетъ еще замѣтнѣе на болѣе однообразномъ фонѣ общаго, принадлежащаго времени, въ которомъ совершалось развитіе гр. Толстого, и тому слою общества, въ которомъ онъ вращался.

При самомъ вступленіи въ юношескій возрастъ (16-ти лѣтъ) гр. Толстой освободился отъ религіи, къ которой принадлежалъ внѣшнимъ образомъ со дня рожденія, и отъ нея осталась у него только какая то неопредѣленная вѣра въ Бога и І. Х. и въ Его ученіе. Этотъ фактъ не представляетъ ничего особеннаго и исключительнаго: такъ бывало со многими въ то время и въ томъ же кругѣ, гдѣ жилъ авторъ. То обстоятельство, что

онъ очень рано „много читалъ и думалъ“, не играетъ никакой существенной роли. *Что* читалъ и *какъ* думалъ по поводу читаннаго авторъ, о томъ онъ намъ ничего не говоритъ. Положимъ, напр., что ему въ руки попалъ Вольтеръ (кажется, гдѣ то есть показаніе самого гр. Толстого о Вольтерѣ, но гдѣ не припомнимъ), который по традиціи былъ популярнымъ *философомъ* въ томъ же кругѣ въ теченіи всей первой половины 19 вѣка. Но мы думаемъ, что Вольтеръ и вообще чтеніе не при чемъ въ фактѣ отреченія гр. Толстого отъ религіи предковъ. Множество людей изъ тѣхъ же слоевъ и безъ Вольтера, и безъ книжекъ бросали религію *); для этого было совершенно достаточно, напр., тѣхъ шуточекъ въ духѣ вольтеріанства (Мусина-Пушкина), о которыхъ даетъ показаніе авторъ, или вообще ходячихъ идей въ обществѣ, или же, наконецъ импульса къ личной свободѣ и удовлетворенію различныхъ страстей, которымъ религія болѣе или менѣе, хотя бы и формально, препятствуетъ. Однимъ словомъ, отреченіе или, точнѣе, *равнодушіе и пренебреженіе* къ религіи было въ средѣ гр. Толстого обычнымъ фактомъ и зависѣло отъ другихъ болѣе глубокихъ и основныхъ причинъ, о которыхъ разсуждать намъ нѣтъ надобности: Вольтеръ, книжки, страсти и т. п. были уже второстепенными причинами или только *поводами* къ отреченію. Къ оставшемуся у гр. Толстого неопредѣленному деизму и даже христіанскому деизму, составлявшему обычную принадлежность многихъ лицъ изъ его круга, присоединилась теорія *совершенствованія* во первыхъ нравствен-

*) Вольтеръ или вообще книжки могли быть въ то время исключительнымъ мотивомъ отреченія отъ религіи, если бы они попали въ руки юноши купеческаго или мѣщанскаго быта. Но въ такомъ случаѣ произошла бы внутренняя драма, борьба религіозныхъ вѣрованій съ вліяніемъ книжки (а иногда и внѣшняя съ семьей и проч.), драма, которая ни у гр. Толстого, ни у многихъ другихъ не имѣла мѣста. Въ настоящее же время, замѣтимъ мимоходомъ, и въ этомъ быту молодые люди отстаютъ отъ религіи легко и безъ всякихъ драмъ.

наго, а потомъ и всяческаго, которое свелось, по его показанію, къ стремленію „быть славнѣе, важнѣе, богаче другихъ людей“. Откуда эта теорія и какова ея подкладка? По нашему, она есть не что иное, какъ теорія счастья, въ разныхъ формахъ и видахъ обоснованная философски еще Эпикуромъ и далѣе въ Англіи и во Франціи въ 18 и 19 вѣкѣ и особенно хорошо уживающаяся съ неопредѣленнымъ деизмомъ вообще и христіанскимъ деизмомъ въ частности. Эта теорія не проповѣдуетъ принципіально откровеннаго и исключительнаго эгоизма и допускаетъ любовь къ ближнему, но, какъ скоро человѣкъ, по теоріи, долженъ заботиться о счастіи и совершенствованіи ближняго на ряду съ своимъ собственнымъ, то совершенно естественно, что онъ прежде всего хлопочетъ о второмъ. Далѣе, такъ какъ совершенствованіе въ этой теоріи означаетъ трудную выработку способности наслаждаться жизнью эстетически и благоразумно, то на эту выработку и уходитъ всецѣло энергія каждаго отдѣльнаго человѣка, а забота о счастьи и совершенствованіи всѣхъ людей (напр. темныхъ массъ) возлагается по преимуществу на природу, премудро устроенную Богомъ для счастія развитыхъ людей, на просвѣщенное правительство и особенно на механику либеральныхъ политическихъ и общественныхъ формъ жизни. Гр. Толстой характеризуетъ себя въ періодъ теоріи совершенствованія (сороковые и пятидесятые годы нашего вѣка) какимъ то чудовищемъ преступленій и страстей; но это, очевидно, преувеличеніе, которое нужно понимать фигурально, и даже несправедливость, ибо и самъ гр. Толстой и другіе подобные ему лица, жившіе той же теоріей, въ тотъ періодъ были *сравнительно лучшими* людьми въ высшихъ слояхъ общества и оказались таковыми въ годы крестьянской реформы. Неопредѣленный христіанскій деизмъ съ теоріей умственнаго, нравственнаго, эстетическаго совершенствованія для счастья своего и другихъ были въ нашемъ обществѣ 40 и 50 годовъ отголосками

философскихъ, моральныхъ и общественныхъ доктринъ, господствовавшихъ въ либеральныхъ слояхъ Англіи и Франціи 18 и первой половины 19-го вѣка.

Далѣе начинается другой періодъ, который тянулся отъ второй половины пятидесятыхъ годовъ и до самаго конца семидесятыхъ, т. е. около 25 лѣтъ. Въ это время, по показаніямъ самого автора, онъ бросилъ всякія попытки стать лучше; призналъ себя, въ качествѣ писателя и художника, учителѣмъ другихъ людей и училъ, *самъ не зная*, чему слѣдуетъ учить, т. е., что нужно людямъ, а въ сущности писалъ и учительствовалъ ради того, что это пріятно, почетно и обезпечиваетъ благосостояніе не только свое, но и семьи, ибо къ личному эгоизму присоединился въ этотъ періодъ эгоизмъ семейный. Теорія совершенствованія замѣстилась въ этотъ періодъ *теоріей прогресса*, которая, по автору, какъ нельзя лучше, потворствовала его притязаніямъ *учить другихъ* и соединявшимся съ ними удовлетвореніемъ эгоизма. Эта теорія проповѣдовала, что все существующее развивается путемъ просвѣщенія, но что неизвѣстно, зачѣмъ совершается это развитіе и къ какой цѣли оно идетъ. Та же теорія выражалась, по автору, и такъ: „все развивается, дифференцируется, идетъ къ усложненію и усовершенствованію, и есть законы, руководящіе этимъ ходомъ“, которые и можно познать, когда познаешь это развивающееся въ его цѣломъ. Или еще иначе: „развитіе состоитъ въ томъ, что въ „безконечномъ пространствѣ, въ безконечно-долгое время, безконечномалыя частицы видоизмѣняются въ безконечной сложности“ по опредѣленнымъ законамъ. Или еще иначе: „все человѣчество живетъ и развивается на основаніи духовныхъ началъ, идеаловъ, руководящихъ его. Эти идеалы выражаются въ религіяхъ, наукахъ, искусствахъ, формахъ государственности и становятся все выше и выше. Такимъ образомъ человѣчество идетъ къ высшему благу. Я—часть человѣчества и потому призваніе мое состоитъ

въ томъ, чтобы содѣйствовать сознанію и осуществленію идеаловъ человѣчества". Не смотря на скудость, противорѣчіе этихъ показаній и постоянное ироническое отношеніе автора къ изложеннымъ въ нихъ теоріямъ, мы все-таки можемъ обозначить вообще философскія направленія, которымъ онѣ служатъ отголосками. Это суть тѣ направленія, которыя вообще преобладали въ Европѣ въ 3-й четверти текущаго столѣтія, т. е. въ 50-тыхъ, 60-хъ и 70-хъ годахъ, а именно: матеріализмъ, антропологизмъ, соціализмъ, эволюціонизмъ и наконецъ позитивизмъ. Тѣ же направленія сдѣлались господствующими и у насъ съ тою только разницею, что здѣсь имъ не было почти никакого противодѣйствія со стороны другихъ направленій, напр., идеализма, спиритуализма, и что въ Европѣ они представляли болѣе опредѣленную и систематическую форму и имѣли самостоятельныхъ и выдающихся представителей. Матеріализмъ вошелъ къ намъ вмѣстѣ съ Бюхнеромъ, Фогтомъ, Молешоттомъ и т. под., а главное съ распространеніемъ естественныхъ наукъ, относительно которыхъ, благодаря жалкому состоянію у насъ философскаго мышленія, еще и теперь царствуетъ предразсудокъ, что ихъ выводы (напр., тотъ, что все сводится къ перемѣщенію послѣднихъ элементовъ матеріи (атомовъ) въ пространствѣ) представляютъ безусловную истину, между тѣмъ какъ она условна и стоитъ, и падаетъ вмѣстѣ съ *условною точкою отправленія* естествовѣдѣнія, какъ напр., признаніемъ реальности пространства, времени, движенія и т. п. Антропологизмъ, то явно и сознательно, то тихомолкомъ и безсознательно дѣлающій человѣка средоточіемъ всего существующаго, вошелъ къ намъ съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ формахъ. Изъ Англіи онъ пришелъ къ намъ въ видѣ тамошняго сенсуализма и ассоціанизма и въ доктринѣ относительности всякаго знанія (Льюисъ, Милль, Бэнъ, Спенсеръ и пр.); изъ Франціи по преимуществу въ видѣ различныхъ философско-соціальныхъ и политическихъ ученій (Сенъ-Симонизма, фурьеризма,

соціализма Пьера Леру, Луи-Блана, Огюста Конта и т. п.); изъ Германіи въ видѣ философіи Фейербаха, поставившаго человѣка in abstracto на мѣсто, прежде занимаемое Богомъ или природою. Соціализмъ пришелъ къ намъ со всѣхъ сторонъ: изъ Франціи въ видѣ вышеупомянутыхъ и другихъ не названныхъ нами доктринъ, изъ Англіи въ видѣ ученія Р. Оуена, изъ Германіи въ видѣ ученій Маркса, Лассаля и т. п. Кромѣ общей подкладки антропологизма, по которой всяческое развитіе и прогрессъ не могутъ имѣть никакой другой цѣли, кромѣ счастія человѣка вообще, соціалистическія теоріи проповѣдовали исключительную заботу преимущественно о счастіи низшихъ классовъ народа, для осуществленія котораго не слѣдуетъ останавливаться передъ какими бы то ни было жертвами (передъ погибелью цивилизаціи, культуры, просвѣщенія и т. п.). Во Франціи изъ соціализма возникло даже нѣчто въ родѣ культа пролетаріямъ и черни („la grande populace et la sainte canaille“ у Barbier), въ подражаніе которому и у насъ появилось идолопоклонство передъ *мужикомъ*; на него надѣялись, какъ на новаго Мессію, который, выступивши на историческую сцену, принесетъ откровеніе, имѣющее разрѣшить къ общему удовольствію и счастію всѣ нравственныя, правовыя, общественныя и экономическія затрудненія, съ которыми не можетъ до сихъ поръ справиться ни религія, ни наука, ни общество. Эволюціонизмъ пришелъ къ намъ съ системою Спенсера и потомъ съ дарвинизмомъ, и, наконецъ, позитивизмъ, отрицающій метафизику и возможность познанія сущности и причины міра, міровыхъ законовъ, цѣли и т. под., возникъ изъ нѣсколькихъ источниковъ. Изъ Англіи онъ явился въ общемъ духѣ англійскаго эмпиризма, сенсуализма и скептицизма; изъ Франціи онъ перенесенъ къ намъ въ видѣ позивитизма Конта, по скольку онъ выраженъ только въ его „Курсѣ положительной философіи“; изъ Германіи онъ пришелъ въ видѣ отголосковъ отъ „Критики чистаго разума“ Канта.

Всѣ эти направленія, нашедшія у насъ горячихъ послѣдователей и пропагандистовъ и вообще распространенныя, хотя и отрывочно, въ образованныхъ слояхъ нашего общества, исповѣдовали въ разныхъ формулахъ теорію прогресса, конечною цѣлью котораго было счастіе человѣческое. Мы имѣемъ достаточное основаніе думать, что гр. Толстой также видѣлъ въ счастіи конечную цѣль прогресса и что онъ былъ подъ нѣкоторымъ вліяніемъ всѣхъ вышеозначенныхъ направленій или поочередно, или одновременно, не безпокоясь однако заботою согласить ихъ въ одно строго-систематическое міросозерцаніе. Мы уже указывали, что онъ относится отрицательно къ философіи, что было бы совершенно невозможно, если бы онъ занимался систематически философіей, какъ наукой. Люди, занимающіеся такъ ею, хотя и переходятъ отъ одной системы къ другой, но каждый разъ твердо убѣждены въ истинѣ той системы, къ которой принадлежатъ, переходятъ къ другимъ незамѣтно и обыкновенно останавливаются на какой либо окончательно или же пытаются создать свою, но во всякомъ случаѣ не могутъ внезапно попасть въ такое положеніе, съ котораго начался поворотъ въ авторѣ „Исповѣди“, а именно, что онъ не зналъ, что отвѣчать на вопросы: *что такое міръ и что такое я, что я долженъ дѣлать, въ чемъ смыслъ жизни* и т. п.? Основательно или нѣтъ, но люди, примыкающіе къ какой либо системѣ, всегда *знаютъ* это, ибо во всякой до извѣстной степени цѣльной философской системѣ есть на то опредѣленные отвѣты. Знаютъ это и люди, всецѣло и безъ колебаній слѣдующіе и вышеозначеннымъ направленіямъ, ибо среди ихъ есть достаточно цѣльныя системы, какъ, напр., спенсеровскій эволюціонизмъ, матеріализмъ, нѣкоторыя формы соціализма, системы, предлагающія опредѣленные отвѣты и на вопросы, что такое міръ, что такое жизнь и зачѣмъ, и какъ нужно жить человѣку. Не только есть отвѣты, но есть и люди, которые слѣдуютъ этимъ отвѣтамъ до конца, даже принося при

этомъ жертвы и благосостояніемъ, и личнымъ и семейнымъ счастіемъ. Конечно, отвѣты эти могли не удовлетворять и дѣйствительно не удовлетворяли гр. Толстого. Но почему? Не потому, что были просто неудовлетворительны, но потому что вовсе не отвѣчали на его вопросы. Дѣло въ томъ, что, съ точки зрѣнія вышеозначенныхъ направленій, вопросы гр. Толстого *безсмысленны*, а потому и *не подлежатъ* отвѣту: вопросы гр. Толстого поставлены съ точки зрѣнія признанія цѣлей для міра и человѣка, признанія какого либо безсмертія человѣческой субстанціи, признанія бытія трансцендентнаго, сверхчувственнаго, вѣчнаго (безвременнаго) кромѣ временнаго и чувственнаго, признанія бытія Бога кромѣ міра. Но все это какъ разъ отрицается господствующими направленіями. Поэтому, напр., спрашивать матеріалиста о смыслѣ жизни послѣ смерти и съ точки зрѣнія вѣчности также безсмысленно, какъ безсмысленно было бы спросить его, что такое жизнь комплекса атомовъ, когда этотъ комплексъ уже не существуетъ; точно также безсмысленно и спрашивать позитивиста о томъ, что такое сущность міра и моего я, или какова цѣль міра и цѣль моего существованія, ибо позитивистъ принципіально отрицаетъ какую бы то ни было возможность знанія о цѣляхъ и сущностяхъ и т. под. Отвѣта на вопросы гр. Толстого нужно было искать не въ господствующихъ направленіяхъ, а въ философскихъ системахъ идеализма, спиритуализма, теизма и пр. Не къ Фейербаху, Бюхнеру, Спенсеру или Конту и т. д. долженъ былъ обращаться онъ со своими вопросами, а къ Платону, Плотину, Дж. Бруно, Спинозѣ, Лейбницу, Канту, *) Фихте, Гегелю и многимъ другимъ.

Теперь мы все вышесказанное, могущее, пожалуй, показаться противорѣчивымъ, *соединимъ въ одно цѣлое.*

---

*) Не къ Канту „Критики чистаго разума“, а къ Канту „Критики практическаго разума“ и „Критики силы сужденія“.

Вопросъ. На какомъ основаніи полагаемъ мы, что гр. Толстой былъ подъ вліяніемъ вышеозначенныхъ направленій въ періодъ 1856—1880 гг.?

Отвѣтъ. *Во первыхъ,* на его собственныхъ показаніяхъ: а) что онъ слѣдовалъ *теоріи прогресса,* приводимыя имъ формулы которой всего ближе подходятъ къ тѣмъ направленіямъ, и б) что формулы эти не давали отвѣта на поставленные имъ вопросы въ началѣ переворота. И дѣйствительно, на эти вопросы не могутъ, не хотятъ и не должны отвѣчать вышеозначенныя направленія. Но на это могутъ возразить, что изъ собственныхъ же показаній гр. Толстого можно заключить, что направленія и теоріи на него не имѣли никакого вліянія и были принимаемы только потому, что удобно совмѣщались съ эгоизмомъ. Но самое это замѣчаніе предполагаетъ, что все таки въ теоріи, въ какихъ либо убѣжденіяхъ была потребность, что эгоизмъ не былъ откровеннымъ и, отвергаемый принципіально, дѣйствовалъ тишкомъ изъ за ширмы удобной для него теоріи. Далѣе, *не нужно забывать,* что показанія гр. Толстого объ его эгоизмѣ въ періодъ теоріи прогресса явно преувеличены и противорѣчатъ другимъ его же показаніямъ и фактамъ. Такъ, яснополянская дѣятельность его не можетъ быть объяснена эгоистическими мотивами; въ ней онъ несомнѣнно хотѣлъ безкорыстно способствовать просвѣщенію и благосостоянію крестьянства. Наконецъ, мы не можемъ допустить показаній самого автора „Исповѣди“ объ исключительномъ личномъ и семейномъ эгоизмѣ въ періодъ теоріи прогресса и *на основаніи факта* переворота, который при этомъ допущеніи становится психологическою невозможностью. Для закоренѣлаго эгоиста ни постановка вопросовъ, ни переворотъ, случившійся съ гр. Толстымъ, невозможны. Итакъ, если были какія либо теоретическія убѣжденія у автора „Исповѣди“ въ періодъ передъ переворотомъ, то они были въ духѣ вышеозначенныхъ направленій.

Во вторыхъ, мы видимъ основаніе для признанія ихъ влія-

нія на гр. Толстого въ томъ, что оно отразилось и въ самомъ переворотѣ и въ его результатѣ, (т. е., системѣ, называемой имъ своею религіею), которые такимъ образомъ оказываются непрерывно связанными съ прошедшимъ и теряютъ легендарный характеръ катастрофы. Но къ объясненію этого изложенія мы обратимся ниже, а сейчасъ разрѣшимъ другой предварительный вопросъ.

Вопросъ. Отчего вліяніе вышеозначенныхъ направленій не обнаруживалось въ гр. Толстомъ такими явленіями, какими оно обнаруживалось у другихъ людей, и отчего не смотря на него, произошелъ переворотъ, вызванный вопросами, которые принципіально отвергаются тѣми паправленіями?

Отвѣтъ. Оттого, что вліяніе это не было полнымъ и цѣльнымъ и находило противодѣйствіе отчасти въ элементахъ прошлой его жизни, отчасти въ нѣкоторыхъ основныхъ свойствахъ природы гр. Толстого, хотя въ другихъ свойствахъ находило для себя сильную поддержку. Одно изъ важныхъ противодѣйствій этому вліянію было въ неопредѣленномъ христіанскомъ деизмѣ, который оставался въ гр. Толстомъ какъ бы въ скрытомъ состояніи еще отъ ранней эпохи и который не совмѣстимъ ни съ однимъ изъ тѣхъ направленій, за исключеніемъ нѣкоторыхъ формъ соціализма *). Далѣе противодѣйствіе могло идти изъ тѣхъ сторонъ природы гр. Толстого, которымъ соотвѣтствовала бы болѣе всего религіозная форма сознанія, хотя мы этимъ вовсе не хотимъ сказать, что онъ религіозная натура par excellence: мы имѣемъ въ виду требованія нравственной и художественной его природы. Что гр. Толстой чувствовалъ вообще потребность соблюдать нравственный кодексъ, въ томъ для насъ нѣтъ никакого сомнѣнія, но нужно было, чтобы кодексъ этотъ былъ

*) Соціализмъ, преслѣдующій прежде всего цѣли соціальныя и политическія, можетъ уживаться и ставить въ свою основу разнообразныя религіозныя и философскія ученія.

безукоризненъ со стороны *формальной* обосновки и имѣлъ непререкаемый авторитетъ для того, чтобы передъ заповѣдями умолкъ тотъ эгоизмъ, который описанъ въ „Исповѣди“ и который, и за вычетомъ преувеличеній, остается весьма сильнымъ, какъ и подобаетъ тому быть у сильнаго человѣка. Конечно, и въ матеріализмѣ, и въ эволюціонизмѣ, и въ позитивизмѣ и проч. можно найти заповѣдь о принесеніи личныхъ жертвъ для общечеловѣческаго счастія, которое такъ ли, сякъ ли, но имѣетъ наступить въ будущемъ; но обосновка этой заповѣди уже черезчуръ слаба, ибо въ концѣ концовъ будущее счастіе сводится или на *случай* (такъ въ матеріализмѣ оно зависитъ отъ механической игры атомовъ) или на *сомнительные*, съ точки зрѣнія логики, *выводы* изъ эмпирическихъ законовъ или даже гипотезъ, которые и сами только болѣе или менѣе вѣроятны (напр., что эволюція идетъ по пути все большаго и большаго приспособленія существъ къ условіямъ жизни, а посему и заключаетъ въ себѣ возможность счастія, или что умственное развитіе и просвѣщеніе, постепенно уничтожая невѣжество и заблужденіе, расчищаютъ путь для счастія и т. под.). Далѣе, по этическому ученію этихъ направленій, понятіе счастія общечеловѣческаго не только не исключаетъ, но непремѣнно включаетъ и счастіе индивидуума, долженствующаго водворять на землѣ первое, а потому они обыкновенно тратятъ не мало софизмовъ на доказательство, что *каждому* индивидууму *выгодно и пріятно (утилитаризмъ)*, хотя бы съ явнымъ ущербомъ и неудовольствіемъ *) для себя, служить прогрессу, т. е. будущему счастію.

Что могли сдѣлать такія (не *предписанія*, безусловно обязывающія разумъ и совѣсть, а скорѣе) *уговариванія* работать

*) Иной читатель подумаетъ, что мы здѣсь подшучиваемъ надъ утилитаризмомъ; но смѣемъ увѣрить его, что, если разоблачить эту теорію отъ софизмовъ и перевести внушительныя словечки на обыкновенный языкъ, то и выйдетъ то самое, что мы говоримъ.

исключительно для будущаго прогресса передъ мощными требованіями привыкшаго къ широкому удовлетворенію эгоизма въ человѣкѣ сильнаго ума, способномъ тотчасъ почувствовать софистику, всецѣло опутывающую восторженнаго юношу, не рѣдко, по трагическому *недоразумѣнію*, устами *исповѣдующаго* матеріализмъ и атеизмъ, между тѣмъ какъ, невѣдомо для него, въ его *сердцѣ и совѣсти* все еще царствуетъ Богъ и Его нравственный законъ?... Понятно, что въ гр. Толстомъ борьба нравственнаго кодекса, проповѣдуемаго теоріею прогресса, съ эгоизмомъ кончилась полною побѣдою послѣдняго!...

Точно также противодѣйствовали вліянію вышеозначенныхъ направленій и требованія художественной природы гр. Толстого. Полное удовлетвореніе онъ могъ получить въ художественной дѣятельности только тогда, когда она могла быть направлена на высшіе идеалы, на нѣчто самое дорогое и святое для него, на предметы, имѣющіе вѣчное, божественное, міровое или, по меньшей мѣрѣ, общечеловѣческое значеніе. Но могутъ ли матеріализмъ, эволюціонизмъ и т. под. дать художнику сюжеты подобнаго характера? Конечно нѣтъ! а потому мы вполнѣ признаемъ искреннимъ пренебреженіе гр. Толстого, съ какимъ онъ относится къ своей художественной дѣятельности до переворота. Какъ ни великъ художественный талантъ его, но все таки онъ въ произведеніяхъ того періода обнаруживается болѣе въ деталяхъ, отдѣльныхъ характерахъ, сценахъ и положеніяхъ. Грандіозной, поражающей своею возвышенностью и значеніемъ идеи не представляетъ *ни одно* изъ нихъ, даже самыя знаменитыя: „Война и миръ“ и „Анна Каренина“. Какая идея лежитъ въ основѣ того и другого? Конечно, по поводу ихъ были исписаны цѣлыя стопы размышленій и восторговъ, но мы, по крайней мѣрѣ, сомнѣваемся, чтобы кто либо ясно и точно вскрылъ общую мысль въ нихъ выраженную. Кромѣ того отъ всѣхъ произведеній гр. Толстого до переворота вѣетъ какимъ то холодомъ. Мы,

по крайней мѣрѣ, читая два названныя произведенія, чувствовали, что авторъ потратилъ на нихъ много ума, знанія жизни и людей, фантазіи и *мѣстами* чувства, но не вложилъ въ нихъ всей души; нѣтъ слѣдовъ того энтузіазма, которымъ проникается самъ поэтъ и все его произведеніе, когда предметъ его творчества есть идея самая высшая и святая для него. Совершенно иное впечатлѣніе, въ этомъ отношеніи, дѣлаютъ произведенія того же автора послѣ переворота („Чѣмъ люди живы“; „Смерть Ивана Ильича“ и пр.); хотя въ художественномъ отношеніи они и грѣшатъ нѣкоторою натяжкою, но энтузіазмъ, вложенный поэтомъ въ его твореніе или, лучше сказать, священнодѣйствіе, до того захватываетъ читателя, что онъ пораженъ и подчиненъ его идеею, хотя бы, по своему міросозерцанію, не раздѣлялъ ее и находилъ ложною.

Неудовлетворенность гр. Толстого теоріей прогресса и направленіями, которыя служили ей основою, подтверждается его собственнымъ показаніемъ въ „Исповѣди“, что онъ сильно сомнѣвался въ ней и былъ близокъ къ перевороту еще за 15 лѣтъ до его дѣйствительнаго наступленія; но женитьба, счастливая семейная жизнь и вступившій въ силу семейный эгоизмъ остановили его на прежнемъ пути.

Теперь обратимся къ перевороту и его послѣдствіямъ, изъ которыхъ всего яснѣе видно, что господствовавшія направленія имѣли не полное, но все таки *весьма значительное* вліяніе на гр. Толстого въ теченіи всей второй половины его жизни, т. е., въ теченіи болѣе 20 лѣтъ его зрѣлаго возраста.

Изъ сейчасъ указаннаго нами обстоятельства очевидно, что сильно пошатнувшаяся теорія прогресса осталась у автора „Исповѣди“ руководящимъ теоретическимъ началомъ лишніе 15 лѣтъ, только благодаря новой формѣ эгоизма (семейнаго). Но не менѣе очевидно также и то, что и вообще держалась она, по преимуществу, тѣмъ, что ему не противодѣйствовала, а напротивъ бла-

гопріятствовала. Наконецъ очевидно также и то, что вся сила ея надъ гр. Толстымъ заключалась въ проповѣди морали, имѣющей основаніемъ счастіе человѣческое. Правда, какъ мы уже сказали, мораль эта не удовлетворяла гр. Толстого, но не удовлетворяла только со стороны формы, но никакъ не содержанія. Въ ней не было прочныхъ доказательствъ, что счастіе безусловно обезпечено для всѣхъ, и далѣе она остается безотвѣтною передъ страшнымъ вопросомъ о смерти. На первый пробѣлъ этой морали еще можно было, съ грѣхомъ пополамъ, смотрѣть сквозь пальцы тому, кто могъ взять и, пока могъ брать, бралъ свою и не малую долю дозволеннаго ему, по теоріи, счастія; но второй пробѣлъ уже касается всякаго. Чѣмъ больше отпилъ человѣкъ на свою долю изъ чаши счастія, тѣмъ жгуче, при мысли о приближающейся смерти, возникаетъ вопросъ: „ну, а потомъ что? какой же смыслъ всего этого?“ Здѣсь уже вопіетъ о себѣ и первый пробѣлъ и является рѣшеніе выйти изъ теоріи прогресса и поискать удовлетворенія на другомъ пути. Но такъ какъ убѣжденіе въ томъ, что *счастіе* человѣческое должно быть высшею цѣлью и жизни, и нравственности, осталось непоколебимымъ, то *руководящій критерій* и conditio sine qua non, будущаго рѣшенія вопросовъ, поставленныхъ гр. Толстымъ, можетъ быть выраженъ такъ: *найти теорію, по которой цѣлью жизни и нравственности было бы осуществленіе на землѣ счастія человѣческаго, но при томъ такую теорію, чтобы по ней это счастіе было не только достижимымъ для всѣхъ людей, но и обезпеченнымъ, не смотря на смерть.* Да вы навязываете гр. Толстому нѣчто странное и противорѣчивое, воскликнетъ иной прозорливый читатель! На это мы только можемъ отвѣтить, что, если это и такъ, то несомнѣнные факты ведутъ насъ къ такому толкованію начала переворота, совершившагося въ авторѣ „Исповѣди“ и „Ma religion“. Кромѣ того, мы нисколько не утверждаемъ, чтобы гр. Толстой ясно сознавалъ формулированное

нами условіе; оно могло быть не сознаваемымъ вполнѣ, но тѣмъ не менѣе оно было силою, направлявшею весь переворотъ. Отсюда слѣдуетъ заключеніе, что и въ немъ онъ совсѣмъ не порвалъ своей связи съ господствующими направленіями: она сохранялась въ общемъ признаніи счастія цѣлью жизни, прогресса и нравственности.

Но кромѣ этой связи были и другія. Когда гр. Толстой поставилъ свои вопросы, на которые не могли дать отвѣта господствовавшія направленія, то, повидимому, всего естественнѣе было бы обратиться къ *другимъ философскимъ направленіямъ* (идеализму, спиритуализму и проч.) и тамъ поискать удовлетворительнаго для нихъ рѣшенія. Но, какъ видно, гр. Толстой не сдѣлалъ этого. Отчего? Отъ того, думаемъ мы, что тамъ онъ могъ ожидать рѣшенія своихъ вопросовъ, но не такого рѣшенія, какое ему нужно. Нѣкоторыя системы могли сказать ему, напр., что исчезновеніе и возникновеніе человѣка и другихъ вещей есть призракъ, но что они, какъ идеи, вѣчно существуютъ въ Богѣ, который, по истинѣ, одинъ только и существуетъ; что человѣкъ, какъ особая духовная субстанція, вѣченъ, что цѣль нравственности и прогресса сліяніе съ абсолютнымъ, уподобленіе всѣхъ субстанцій Богу и т. п. Но во всемъ этомъ о счастіи или совсѣмъ нѣтъ рѣчи или же, если сліяніе съ абсолютнымъ, божественное совершенство, блаженное общеніе съ совершенными нравственными существами (у Канта) и т. п. и можетъ быть подведено подъ понятіе высочайшаго блаженства, то все таки эти состоянія составляютъ трансцендентное, метафизическое бытіе, не имѣющее ничего общаго съ тѣмъ, что мы называемъ нашимъ счастіемъ, гр. же Толстой другого счастія, кромѣ земного, не хочетъ знать. Во всякомъ случаѣ, онъ не только не обращался къ другимъ системамъ философіи съ своими вопросами, но, какъ мы уже видѣли, прямо засудилъ ихъ метафизику подъ терминомъ „умозрительныхъ знаній“.

Такое отношеніе его къ философской метафизикѣ вполнѣ произвольно и ничѣмъ другимъ кромѣ связи его съ господствующими направленіями объяснено быть не можетъ. Произвольно оно, потому что онъ, очевидно, не изучалъ критически метафизической философіи; по крайней мѣрѣ, слѣдовъ этого изученія намъ не представилъ. Утвержденіе, находимое нами въ „Исповѣди", что умозрительная философія будто бы ставитъ его вопросы, но отвѣчаетъ тѣми же вопросами только въ иной формѣ, произвольно и ничѣмъ не подкрѣплено. Развѣ можно принимать за нѣчто похожее на доказательство, напр., упрекъ, дѣлаемый гр. Толстымъ въ „Исповѣди", что философія, называя что либо „сущностью жизни", не можетъ въ то же время отвѣчать: „ зачѣмъ быть этой сущности и что выходитъ изъ того, что она есть и будетъ?" Къ крайнему сожалѣнію, мы только можемъ сказать, что упрекъ этотъ для человѣка такого сильнаго ума, какъ гр. Толстой, черезчуръ *наивенъ*. Покажемъ это на примѣрахъ. Пусть Лейбницъ, Гегель и Шопенгауеръ, великіе философы, говорятъ намъ: первый — что сущность всего совершающагося въ мірѣ, а слѣдовательно и жизни, состоитъ въ дѣятельности стремленія къ совершенству, второй — что сущность всего совершающагося въ мірѣ, а слѣдовательно и жизни, есть постоянно развивающаяся мысль; третій — что сущность всего совершающагося въ мірѣ, а слѣдовательно и жизни, есть хотѣніе, воля. Пусть мы обратились бы къ нимъ съ вопросомъ гр. Толстого. На это прежде всего они пожали бы плечами, а потомъ, если бы были въ благодушномъ настроеніи духа, отвѣчали бы всѣ трое вмѣстѣ: весь вопросъ нелѣпъ, а вторая часть его еще свидѣтельствуетъ и о незнакомствѣ съ нашей философіей. Нелѣпъ вопросъ, потому что спрашивать: „зачѣмъ существуетъ сущность", все равно, что спрашивать, зачѣмъ существуетъ то, что существуетъ. Далѣе нелѣпо спрашивать: „что выходитъ изъ того, что она есть и будетъ", потому что само понятіе сущности ука-

зываетъ, что изъ нея *вѣчно* выходитъ то, чего она сущность, т. е., все совершающееся въ мірѣ, а слѣдовательно и жизнь. Кромѣ того эта вторая часть вопроса свидѣтельствуетъ о незнаніи нашей философіи, ибо всѣ написанные нами томы только для того и написаны, чтобы показать всѣмъ и каждому, что основа любой вещи и любого событія въ мірѣ состоитъ въ томъ, что эта вещь и событіе есть желаніе и представленіе такой-то степени ясности и точности (Лейбницъ)—что она есть мысль, стоящая на такомъ то моментѣ своего развитія (Гегель) — что она есть хотѣніе такой то опредѣленности и такой то энергіи (Шопенгауеръ). Совсѣмъ другое дѣло было бы, если бы гр. Толстой разобралъ, вѣрно ли опредѣляютъ вышеупомянутые и другіе умозрительные философы сущность вещей и жизни; но, какъ уже было сказано, разъ принявшись за такую систематическую работу, онъ необходимо *переходилъ* бы отъ одной системы къ другой и остановился бы на одной изъ нихъ, или создалъ бы свою, но систематическую, чего съ нимъ не было, да и быть не могло.

Точно также совершенно произвольно утвержденіе, что будто бы „истинная философія“, или по выраженію гр. Толстого, „глубочайшіе умы человѣчества“ давали только одинъ отвѣтъ на вопросы жизни, что жизнь есть зло и ложь. Во первыхъ, почему только Сократъ, Будда, Соломонъ и Шопенгауеръ „истинные мудрецы“? а во вторыхъ ученіе ихъ выражено гр. Толстымъ не точно и односторонне. Что касается до Сократа собственно, то онъ никогда не училъ, что жизнь есть зло и ложь; кромѣ того ученіе Сократа нашло свое полное и философское выраженіе у Платона; да и самыя слова, приводимыя въ „Исповѣди“ отъ лица Сократа и произнесенныя имъ послѣ смертнаго ему приговора на судѣ, принадлежатъ Платону, который, конечно, не передалъ намъ подлинныхъ словъ Сократа, а только, какъ и въ другихъ случаяхъ, изобразилъ идеальный образъ Сократа во время суда. Что же касается до Платона, то онъ никогда не

училъ, что жизнь есть зло и ложь абсолютно. Міръ и жизнь, по Платону, есть, конечно, ложь и зло, ибо заключаютъ въ себѣ элементы для иллюзіи и заблужденія, въ которомъ не сущее принимается за сущее и становится предметомъ желанія: но таковы они только въ отношеніи къ незнающему. Для знающаго они истина и добро, ибо въ нихъ есть элементъ и вѣчно-сущаго; и человѣкъ ни познать это вѣчно-сущее, ни сдѣлать его объектомъ своей воли иначе не можетъ, какъ черезъ посредство этого міра и жизни. Для мудраго и знающаго міръ и жизнь, по Платону, суть добро, созданіе божественной благости, единственный источникъ познанія истины и кромѣ того единственная, такъ сказать, арена, на которой человѣку путемъ нравственнаго подвига можно и должно устроить такое государство или общество, которое здѣсь на землѣ во временномъ бытіи осуществитъ (не наше счастье, а) справедливость, гармонію и порядокъ, царствующіе вѣчно въ трансцендентномъ мірѣ идей. Несомнѣнно, что Будда и Шопенгауеръ учили, что міръ и жизнь (утвержденіе бытія въ мірѣ) есть ложь и зло; но однако ученіе это, взятое въ цѣлой ихъ системѣ, вовсе не такое отчаянное, какимъ его представляетъ гр. Толстой. Для Будды есть исходъ изъ этого зла и лжи въ просвѣщеніи, въ полномъ знаніи 4 основныхъ истинъ, въ отреченіи отъ міра и въ абсолютной власти надъ нимъ, когда мудрый, знающій достигаетъ Нирваны. Кромѣ того эта Нирвана есть не только состояніе абсолютной свободы, но и состояніе абсолютнаго блаженства, конечно, не выразимаго никакимъ образомъ или подобіемъ. У Шопенгауера къ этой возможности исхода или отрицанія воли жить присоединяется еще и возможность въ самой жизни найти удовлетвореніе и наслажденіе въ философско-научной и художественной дѣятельности. Во всякомъ случаѣ ни Будда, ни Шопенгауеръ не проповѣдовали, да и не могли, сообразно своей метафизикѣ, проповѣдовать самоубійства, къ которому, по словамъ гр. Толстого, приводила его

лософія.

Изъ этихъ и другихъ посылокъ, которыя *столь же не состоятельны* и которыхъ мы разбирать не станемъ, гр. Толстой заключилъ, что мудрость человѣческая и разумъ науки и философіи не умѣютъ и не могутъ разрѣшить вопросовъ жизни, а потому и обратился за этимъ разрѣшеніемъ къ другому источнику.

Къ нашимъ указаніямъ о произволѣ въ отношеніяхъ гр. Толстого къ философіи присоединимъ еще одно, весьма вѣское,— это противорѣчіе своему собственному заключенію.

Не разъ въ „Исповѣди“ и особенно въ „Ma religion“ гр. Толстой говоритъ, что его рѣшеніе вопросовъ жизни раздѣляли многіе мудрецы различныхъ народовъ. Такъ, напр., на стр. 126 послѣдняго сочиненія мы читаемъ, что „философскія и религіозныя ученія всѣхъ народовъ, за исключеніемъ философскихъ ученій міра псевдо-христіанскаго, а именно: юдаизмъ, ученіе Конфуція, буддизмъ, браманизмъ, греческіе мудрецы — всѣ эти ученія имѣютъ цѣлью упорядочить жизнь человѣческую и научить людей, что нужно дѣлать, чтобы стать лучшими и лучше жить“. Отсюда слѣдуетъ, что была же, значитъ, философія, напр., восточная и греческая, которая умѣла разрѣшить вопросы жизни. Значитъ, зачѣмъ же гр. Толстой утверждалъ, что вообще философія только ставитъ вопросы, но отвѣчаетъ на нихъ тѣми же вопросами въ усложненной формѣ? Но если мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что всѣ великіе философы европейскаго= псевдо-христіанскаго міра всегда были подъ сильнымъ вліяніемъ греческой философіи (напр., вышеупомянутые: Лейбницъ подъ вліяніемъ Платона и Аристотеля,—Гегель подъ вліяніемъ Платона и неоплатонизма, Шопенгауеръ подъ вліяніемъ Платона, Канта и особенно индусской философіи), то мы можемъ смѣло заключить, что и европейскіе мудрецы, по крайней мѣрѣ, *не хуже* греческихъ разрѣшали вопросы жизни, а что авторъ не хотѣлъ принять, или даже не хотѣлъ знать этого рѣшенія.

И то, и другое, какъ мы думаемъ, мотивировано вліяніемъ господствующихъ направленій, которыя соотвѣтствовали нѣкоторымъ личнымъ свойствамъ гр. Толстого.

Мы уже указывали на понятіе счастья, какъ цѣли жизни, которымъ былъ связанъ гр. Толстой съ этими направленіями. По умственному его складу, весьма впрочемъ естественному для художника, онъ склоненъ болѣе къ конкретному, чѣмъ къ абстрактному,—къ чувственно-созерцаемому, чѣмъ къ умо-мыслимому, а потому для него, очевидно, чужды неопредѣленныя и туманныя представленія трансцендентнаго блаженства, невыразимаго никакими наглядными образами, взятыми изъ знакомаго намъ нашего міра и нашей жизни, между тѣмъ какъ эти представленія играютъ важную роль у мистиковъ, вообще у тѣхъ натуръ, въ сознаніи которыхъ религіозныя чувства занимаютъ первое мѣсто. Поэтому гр. Толстой постоянно относится несочувственно къ понятію о трансцендентной жизни и блаженствѣ и считаетъ единственною жизнью только извѣстную намъ изъ опыта. „Этою жизнью, которая есть величайшее благо, какимъ мы обладаемъ, и нужно, возможно лучше, воспользоваться“, говоритъ гр. Толстой, полемизируя съ ученіемъ церкви, по которому она есть только малая часть иной „химерической“, какъ выражается онъ, жизни (стр. 108, 155—6). Задача нравственности, по его мнѣнію, всецѣло сводится на устройство той „жизни, которою люди теперь живутъ и будутъ жить всегда“ и которая теперь не имѣетъ „самыхъ необходимыхъ условій земного счастія“ (156, 188). Подъ этими мнѣніями, конечно, подписался бы любой матеріалистъ, позитивистъ и т. д. Съ тѣми же направленіями солидаренъ гр. Толстой, когда онъ утверждаетъ въ „Исповѣди“, что „философія, если она истинная и твердо держится своей задачи, то на вопросъ, что такое весь міръ и я, должна отвѣчать: все и ничто, а на вопросъ, зачѣмъ существуетъ міръ и зачѣмъ существую я, должна отвѣчать: „не знаю“. Точно то же

утверждаютъ позитивизмъ и эволюціонизмъ. Далѣе, когда гр. Толстой въ „Ma religion“ говоритъ, (стр. 126), что „философія гордится своею смѣлостью, называя свободу воли иллюзіею“ и, прибавляетъ, что для него опровергать „это пустое слово, выдуманное богословами и криминалистами, все равно, что воевать съ мельницами“, то, конечно, онъ разумѣетъ въ этомъ случаѣ философію всѣхъ господствующихъ направленій, съ которою онъ вполнѣ согласенъ. Наконецъ, вліяніе позитивизма и скептицизма (на этотъ разъ германскаго) очевидно изъ собственнаго показанія гр. Толстого въ „Исповѣди“, что „Кантъ вполнѣ убѣдилъ *его въ невозможности доказательства бытія Божія*“ *).

Приведенныхъ нами примѣровъ, мы полагаемъ, достаточно для убѣжденія читателей въ томъ, что и въ моментъ переворота связь гр. Толстого съ господствующими направленіями во многихъ пунктахъ не нарушалась и что, вслѣдствіе того, онъ очутился въ весьма тяжеломъ состояніи раздвоенія, гдѣ родственныя ему направленія мысли не могли признать подлежащими разумному отвѣту поставленные имъ вопросы, а между тѣмъ своими вліяніями отрѣзывали для него возможность обратиться за отвѣтомъ къ той философіи, которая понимаетъ эти вопросы и отвѣчаетъ на нихъ.

Въ „Исповѣди“ описано весьма яркими чертами это тяжелое состояніе, приводившее ея автора къ самоубійству, но, по нашему, не ясно указанъ путь, какимъ онъ нашелъ выходъ изъ него. Повидимому, исходнымъ пунктомъ этого пути была мысль, пришедшая ему въ голову, когда онъ находился въ отчаяніи отъ того, что разумъ, наука и философія не знали смысла жизни и считали ее за ложь и зло. Мысль эта заключалась въ томъ, что разумъ есть слѣдствіе, „сынъ жизни“, а потому не-

*) Замѣтимъ здѣсь мимоходомъ, что это предразсудокъ и до сихъ поръ сильно распространенный, что будто бы Кантъ опровергъ доказательства бытія Божія, ибо въ опроверженіи Канта допущены мало-замѣтные софизмы и ошибки.

лѣпо, что онъ отрицаетъ жизнь. За этимъ соображеніемъ слѣдовало другое, что жили и живутъ милліарды и милліоны простыхъ, не ученыхъ людей, нисколько не сомнѣвающихся въ смыслѣ жизни, и, не смотря на лишенія и страданія, не думающихъ, что нужно убить себя, слѣдовательно, какъ либо знающихъ этотъ смыслъ. Далѣе пришло третье соображеніе, что если они какъ либо знаютъ смыслъ жизни, то знаютъ это не отъ разумнаго знанія, а изъ вѣры, изъ вѣры въ Бога, давшаго законъ, по которому должно жить. Затѣмъ уже онъ счелъ необходимымъ учиться вѣрѣ и смыслу жизни, на ней основанному. Все это объясненіе намъ кажется страннымъ и создано искусственно, хотя и искренно, какъ это бываетъ и со всѣми нами, когда гр. Толстой старался гораздо позже построить логически послѣдовательно процессъ, прошедшій въ немъ безсознательно. Неужели, доживши до 50 лѣтъ, гр. Толстой ни разу не думалъ, что разумъ послѣдствіе жизни*), т. е. о томъ, что составляетъ одно изъ основныхъ положеній господствующихъ направленій философіи!? Неужели далѣе гр. Толстой серьезно думалъ и думаетъ, что милліоны и милліарды людей не убиваютъ себя, а живутъ, не смотря на лишенія и страданія, потому только, что обладаютъ знаніемъ смысла жизни, а не изъ естественнаго инстинкта самосохраненія!? Значитъ, животныя лучше знаютъ смыслъ жизни, потому что у нихъ совсѣмъ нѣтъ самоубійства. Наконецъ, неужели въ первый разъ сообразилъ гр. Толстой, что религіозная вѣра играетъ важную роль въ жизни милліардовъ и милліоновъ людей!? Гораздо удовлетворительнѣе другое объясненіе, по которому авторъ понялъ не замѣченную имъ ошибку въ своемъ вопросѣ. „Въ вопросѣ: зачѣмъ мнѣ жить, разсуждаетъ гр. Толстой, спрашивалось, какое *внѣвременное, внѣпричинное, внѣ-*

*) Вѣроятно также, что если онъ, хоть немного, соприкасался съ идеалистической философіей, напр. съ Гегелемъ, то могъ думать, что наоборотъ жизнь, матерія, міръ есть слѣдствіе и порожденіе разума.

пространственное значеніе моей жизни; а отвѣчалъ я на иной вопросъ: какое временное, причинное, пространственное значеніе моей жизни *). Поэтому и пришлось сказать: никакого. Разсудокъ и не могъ иначе отвѣчать: онъ не постигаетъ безконечнаго". Но все таки и это объясненіе искусственно, ибо странно, какъ не замѣчалъ пожилой и высоко-образованный гр. Толстой, что его вопросъ выходитъ изъ точки зрѣнія времени и поставленъ съ точки зрѣнія вѣчности, когда это было бы понятно любому семинаристу высшихъ классовъ. Вѣрно тутъ только то, что онъ упрямо пытался получить разумный отвѣтъ съ точки зрѣнія той философіи, для которой вопросъ не разуменъ и упорно игнорировалъ ту философію, съ точки зрѣнія которой вопросъ разуменъ и разрѣшается такъ-то и такъ-то. Во всякомъ случаѣ можно спросить его, откуда ему взошло въ голову поставить самый вопросъ съ точки зрѣнія вѣчности или безвременнаго бытія, съ точки зрѣнія признанія безсмертія и Бога, тогда какъ, слѣдуя теоріи прогресса, онъ не хотѣлъ знать никакого другого бытія кромѣ временнаго? Очевидно, что самый вопросъ, implicite заключавшій въ себѣ допущеніе бытія Божія, или долженъ былъ быть взятъ назадъ, или, въ случаѣ настойчивой его постановки, ни къ чему другому и не могъ привести, какъ къ сознательному признанію этого бытія. Мы уже высказали наше объясненіе постановки вопросовъ жизни, съ которой начался переворотъ; но повторимъ его и здѣсь. Постановка эта произошла, потому что идея Бога никогда совсѣмъ не исчезала въ гр. Толстомъ и стала дѣйствующей силой, какъ скоро ослабѣла противодѣйствующая ей сила эгоизма. Когда разумный человѣкъ ясно увидитъ неизбѣжный предѣлъ для всѣхъ временныхъ его цѣлей и стремленій, то ему остается *единственная альтернатива*: абсолютное *ничто*, или внѣвременное, внѣпричинное, внѣпространствен-

*) Выше мы уже указывали точку зрѣнія, съ которой были поставлены гр. Толстымъ вопросы жизни.

ное бытіе т. е., Богъ. Остановка на ничто означаетъ, что и прежде у него было твердое убѣжденіе, что никакого другого конца для него и быть не можетъ и что, слѣдовательно, вопросы въ родѣ вопросовъ гр. Толстого безсмысленны. Поворотъ къ Богу означаетъ, что идея Его всегда таилась въ человѣкѣ. Тяжелое положеніе автора „Исповѣди“ было не въ томъ, что идея Бога была для него безвозвратно потеряна и что ее нужно было искать, какъ нѣчто совершенно неизвѣстное, а въ томъ, что она въ его же собственномъ вопросѣ предстала ему тогда, когда онъ, въ силу долговременныхъ противоположныхъ ей навыковъ жизни и мысли, былъ совершенно неготовъ для надлежащаго отношенія къ ней. Идея Бога потребовала подобающаго ей мѣста въ мысли; а мысль эта всецѣло была занята идеею атомовъ, перемѣщающихся въ безконечномъ пространствѣ, въ безконечное время, идеею вѣчности матеріи и силы, невозможностью *научно* знать причину, сущность, цѣли, кантовымъ опроверженіемъ доказательства бытія Божія и т. п. вещами, трудно совмѣстимыми съ нею; та же идея потребовала своего выраженія въ жизни, а эта жизнь была вся поглощена семействомъ, самарскимъ имѣніемъ, славою художника и т. п. Отсюда и произошла та тревога, которую гр. Толстой не вѣрно называетъ въ „Исповѣди“ исканіемъ Бога, ибо Онъ уже былъ найденъ, какъ скоро были поставлены вопросы жизни, и которую точнѣе было бы назвать устроеніемъ идеи Бога въ разумѣ и жизни.

Мы не станемъ останавливаться на разсказѣ гр. Толстого о томъ, какъ онъ учился вѣрѣ въ Бога съ цѣлью познать смыслъ жизни и у вѣрующихъ ученыхъ и образованныхъ, и у вѣрующаго простого народа и какъ, не найдя никакого удовлетворенія у первыхъ и полнаго удовлетворенія у второго принялся наконецъ построять знаніе о Богѣ и смыслѣ жизни собственными силами. Мы находимъ, что разсказъ этотъ переполненъ хроноло-

гическими неточностями *), непостижимыми наивностями **) и искусственностью въ мотивахъ ***) и что онъ есть не точная исторія, а художественное соединеніе и воспроизведеніе въ одной картинѣ многихъ моментовъ, событій и отношеній, бывшихъ въ разное время.

Мы думаемъ, что процессъ, который гр. Толстой называетъ исканіемъ Бога и изученіемъ вѣры у вѣрующихъ, былъ не что иное, какъ процессъ соглашенія прочно установившихся въ періодъ до переворота *воззрѣній и тенденцій* съ идеею Бога, выступившею въ постановкѣ вопросовъ жизни, причемъ эти воззрѣнія и тенденціи были критеріями въ постройкѣ того міросозерцанія, которое выразилось въ „Ma religion“. Эти воззрѣнія и тенденціи были настолько прочными у ея автора, что никогда не допустили бы его до *дѣйствительнаго присоединенія* къ вѣроученію церкви и народа, какъ никогда не допускали его

---

*) Такъ, напр., гр. Толстой полагаетъ по два, по три года на переживаніе различныхъ моментовъ этого исканія Бога, вѣры и смысла жизни, между тѣмъ какъ, по общему хронологическому ходу дѣла, весь переворотъ не долженъ занимать болѣе двухъ лѣтъ. Очевидно, что авторъ въ воспроизведеніи этого момента своей жизни сдвинулъ въ одинъ періодъ многое, что отрывочно происходило въ его сознаніи въ прежнее время.

**) Для насъ совершенно непостижимо, какъ свѣтскій, высокообразованный, знающій людей и жизнь и обнаруживающій это знаніе въ многочисленныхъ художественныхъ произведеніяхъ, человѣкъ ходитъ къ образованнымъ вѣрующимъ, ученымъ богословамъ, вообще высшимъ и низшимъ представителямъ духовной іерархіи и разспрашиваетъ, какъ они вѣруютъ и въ чемъ видятъ смыслъ жизни, какъ будто онъ этого не зналъ и не могъ знать прежде и какъ будто тутъ могли быть какія либо мистеріи, скрываемыя отъ непосвященныхъ подобно тому, какъ было это въ древности. Точно также непостижимо, какъ человѣкъ, нѣсколько лѣтъ бывшій мировымъ посредникомъ, руководителемъ школы для обученія крестьянскихъ дѣтей, сельскимъ хозяиномъ, не зналъ раньше, какъ и чему вѣруетъ простой народъ и въ чемъ видитъ смыслъ жизни.

***) Такъ искусственны и трудно допустимы, по нашему, съ психологической точки зрѣнія, мотивы, которыми гр. Толстой объясняетъ, напр. свое участіе въ богослуженіи и совершеніи обрядовъ съ народомъ тогда, когда они казались ему безсмысленными.

до сближенія съ умозрительной философіей. Они неизбѣжно привели его къ построенію собственнаго, *новаго экземпляра христіанства*, гдѣ онъ, свободный отъ методологическихъ требованій и пріемовъ систематической философіи съ ея теоріей познанія и метафизикой, свободный отъ требованій и началъ, установленныхъ для истолкованія священнаго писанія христіанскою церковью, свободный отъ требованій и пріемовъ, установленныхъ исторической критикой ученыхъ, свободный отъ установленныхъ положеній и законовъ различныхъ наукъ, съ которыми соприкасается его предметъ, наконецъ свободный даже отъ требованій закона противорѣчія, вольно распоряжаясь выборомъ, признаніемъ и отверженіемъ, урѣзываніемъ и дополненіемъ, чтеніемъ и толкованіемъ текстовъ Св. писанія, *сохранилъ* эти воззрѣнія и тенденціи, *укрѣпилъ* ихъ основаніе и *возвысилъ* на степень религіи.

Краткимъ указаніемъ на присутствіе въ ней этихъ воззрѣній и тенденцій мы окончательно подтвердимъ все вышесказанное и закончимъ поставленный нами вопросъ о *генезисѣ* системы графа Толстого.

Мы уже видѣли, что *центръ* ея въ счастіи человѣчества, какъ идеалѣ, къ которому должны быть направлены нравственныя усилія людей, именно въ счастіи земномъ, или царствіи Божіемъ на землѣ. Въ этомъ отношеніи система эта есть не болѣе, какъ одна изъ разновидностей соціализма. Обезпечено это счастіе *не* эволюціей, *не* игрой атомовъ и т. под., а идеей Бога, котораго *спеціальную* функцію въ системѣ и составляетъ это обезпеченіе.

Изъ поверхностнаго и выражаемаго постоянно фигурально ученія гр. Толстого о Богѣ въ „Исповѣди“ и „Ma religion“ мы можемъ узнать о Немъ только, что Онъ есть то, „безъ чего нельзя жить“; Онъ есть „*жизнь*“ и ея „*причина*“; и далѣе, что Онъ есть „*разумъ*“, создавшій и устроившій жизнь такъ, что она есть *величайшее благо и счастіе* для людей, если они

будутъ вести ее сообразно разуму и закону Божію. Богъ, какъ разумъ, даетъ намъ *свѣтъ* въ *нашемъ* естественномъ *разумѣ*, который, по природѣ, влечетъ насъ къ добру и счастію. Кромѣ естественнаго человѣческаго разума этотъ божественный разумъ и свѣтъ приносится намъ мудрецами различныхъ народовъ, особенно же Іисусомъ Христомъ. Всякій человѣкъ, живущій въ свѣтѣ разума и закона Божія, есть сынъ Божій, но, по преимуществу сынъ Божій Іисусъ Христосъ, который и жилъ, и училъ вполнѣ по разуму Божію. Все это ученіе есть довольно обыкновенный *раціональный деизмъ*, по которому мудрость Божія создала жизнь для счастія человѣческаго, если человѣкъ будетъ разумно Ей повиноваться. Что касается до полнаго присоединенія къ этому деизму евангельской морали, то это составляетъ разницу незначительную, ибо вообще раціональный деизмъ всегда старался сближать раціональную мораль съ христіанскою моралью любви къ ближнему. Съ другой стороны эта евангельская мораль, конечно, произвольно толкуемая, нерѣдко входила въ различныя соціальныя системы.

Разумная жизнь, составляющая средство для достиженія цѣли нравственности и общечеловѣческаго счастія указана въ заповѣдяхъ, которыя мы уже разобрали. Характеристическая черта этихъ заповѣдей состоитъ въ полномъ принципіальномъ отрицаніи какого бы то ни было насилія въ достиженіи послѣдней цѣли; только этою чертою система гр. Толстого существенно отличается отъ многихъ другихъ системъ соціализма. Мораль гр. Толстого всего ближе къ буддизму, но радикально расходится съ нимъ въ дозволеніи брака, что, конечно, объясняется *радикальнымъ различіемъ* въ послѣднихъ цѣляхъ; у буддизма цѣль—достиженіе какого то трансцендентнаго состоянія, у гр. Толстого цѣль—будущее и, по общему характеру, знакомое земное счастіе, для котораго необходимо продолженіе человѣческаго рода.

Теперь намъ остается сказать два слова о *пунктѣ*, кото-

рымъ обезпечивается счастіе каждаго индивидуума и *который* составляетъ свою метафизику системы гр. Толстого. Это неясно и отрывочно изложенное въ „Ma religion“ (особенно гл. VIII) ученіе о *„вѣчной жизни въ человѣчествѣ“*. Іисусъ Христосъ, по гр. Толстому, противополагаетъ личной жизни *не* загробную жизнь по воскресеніи, а *„общую* жизнь, которая смѣшивается (se fond) съ настоящею, прошедшею и будущею жизнью всего человѣчества“ (153). Зло и жизнь, „въ которой нѣтъ самыхъ необходимыхъ условій счастія“, происходятъ отъ того, что разуму и этой настоящей жизни препятствуютъ животные инстинкты и главнымъ образомъ *ложное* представленіе, что истинная жизнь есть *жизнь индивидуальная*, причемъ мы думаемъ, или что она ограничивается этимъ земнымъ существованіемъ, или же предполагаемъ, что она можетъ быть *таковою* же и послѣ смерти, напр. послѣ воскресенія мертвыхъ въ христіанскомъ ученіи и т. п. (стр. 120) *). Отсюда „спасти свою жизнь“, исполняя заповѣди Іисуса Христа, значитъ, по его толкованію, спасти не свою личную жизнь до смерти, или загробную по смерти, но именно спасти эту общую жизнь, ибо она только не уничтожима, личная же исчезаетъ со смертью вполнѣ. Только общая жизнь вѣчна, на сколько вѣчно человѣчество. Поэтому только тотъ спасаетъ эту свою настоящую жизнь, кто служитъ человѣчеству и его счастію. Изъ этой скудной метафизики, которая составляетъ нѣчто въ родѣ контрабанды среди позитивистическихъ тенденцій автора, мы, конечно, не можемъ сдѣлать надлежащаго заключенія о томъ, *какъ* заключается въ жизни человѣчества эта истинная жизнь каждаго; составляютъ ли всѣ индивидуумы

*) При этомъ безполезно было бы спрашивать у гр. Толстого, почему не смотря на *естественный* свѣтъ разума, влекущій человѣка къ истинной жизни и счастію, и не смотря на свѣтъ, *приносимый* мудрецами и Іисусомъ Христомъ, все таки побѣждаютъ эти инстинкты и ложное представленіе о жизни. На это нѣтъ отвѣта.

человѣческіе одну субстанцію, являющуюся въ безконечныхъ модификаціяхъ, или же множество субстанцій переходятъ во времени изъ одной въ другую форму жизни человѣческой (трансмиграція душъ). Но эти метафизическія тонкости составляютъ для автора вопросъ праздный; важно—то, что всякій, исполняя заповѣди Іисуса Христа и служа благу и счастію человѣчества, eo ipso служитъ и своему истинному благу и счастію.

Доктрина эта, напоминающая обоготвореніе человѣка in abstracto въ философіи Фейербаха, имѣетъ сходство съ религіей человѣчества Ог. Конта, но очень похожа также на ученіе соціалиста сороковыхъ годовъ Пьера Леру, также, какъ и Контъ, бывшаго сначала приверженцемъ извѣстнаго реформатора Сенъ-Симона. Разница только въ томъ, что доктрина эта, высказанная Пьеромъ Леру въ большомъ сочиненіи: „De l'humanité", развита и обоснована, въ связи съ различными философскими и религіозными ученіями, несравненно обстоятельнѣе, чѣмъ у гр. Толстого. Ученіе Пьера Леру есть не что иное, какъ своего рода *метемпсихоза*, въ которой одни и тѣ же существа живутъ послѣдовательно въ смѣняющихъ другъ друга поколѣніяхъ, а потому всякій работающій для будущаго счастья человѣчества работаетъ для себя *). Ученіе гр. Толстого о „вѣчной жизни въ человѣчествѣ" есть выраженіе не только соціализма, но и антропологизма вообще, по которому человѣкъ есть центръ всяческаго бытія (Богъ есть жизнь, разумѣется, человѣческая, а также онъ есть и разумъ, знаніе смысла жизни), а его интересы и судьба центръ всяческаго познанія. Впрочемъ, гр. Толстой не довольствуется обезпеченіемъ счастія „въ вѣчной жизни человѣчества" **),

*) Кому угодно познакомиться съ теоріей Пьера Леру безъ особаго труда, тотъ можетъ это сдѣлать посредствомъ „Consuelo", романа Ж.-Зандъ, которая была подъ сильнымъ вліяніемъ П. Леру, когда писала этотъ романъ и выразила тамъ его ученіе.

**) Замѣтимъ мимоходомъ, что все-таки обезпеченіе это слабо, ибо судьба человѣчества тѣсно связана съ судьбою земной планеты, а кромѣ неизбѣжно

а старается доказать, что и *теперь* всѣ исполняющіе заповѣди его религіи, не смотря на полное сопротивленіе злу, будутъ все-таки жить счастливѣе всѣхъ живущихъ личною жизнью, какъ-бы эти послѣдніе ни были богаты, могущественны и т. п. Главнымъ доказательствомъ этого своего рода *утилитаризма* служитъ у него указаніе на себя и на крестьянъ, которые, по его описанію, сравнительно счастливѣйшіе люди (см. гл. X, XI и passim) *).

Здѣсь мы считаемъ себя пришедшими къ концу нашего изслѣдованія о *генезисѣ* религіи гр. Л. Н. Толстого, а вмѣстѣ

угрожающаго ей конца рано или поздно упасть на солнце, возможны для нея, можетъ быть, многочисленныя опасности совершенно неожиданныхъ и непредвидѣнныхъ столкновеній въ небесномъ пространствѣ.

*) Да не посѣтуетъ на насъ читатель, что мы оставимъ эти доказательства безъ спеціальныхъ опроверженій, по нашему, не особенно трудныхъ. Вся эта крестьянская идиллія построена на *изолированіи* однихъ условій крестьянской жизни отъ другихъ, съ ними неизбѣжно и тѣсно связанныхъ. Такъ, напр., физическій трудъ и движеніе постоянно на вольномъ воздухѣ, въ лонѣ природы (лѣсъ, поле, лугъ, вода, растенія, животныя, лошадки, коровки, телятки, курочки, цыплятки и т. под.), здоровый сонъ, сильный аппетитъ, чувство здоровья и энергіи—все это хорошо и поэтично. Но при этомъ нужно прибавить однообразіе, неотложность, необходимость и непосильность этого труда (страда), зимой при вьюгѣ и морозѣ, лѣтомъ при невыносимой жарѣ, осенью при нескончаемыхъ дождяхъ, сырости и вѣтрѣ; и все это при полной неразвитости, да и недосугѣ для эстетическихъ наслажденій природою. Въ общеніи съ животными и съ растеніями неустанная борьба съ ними и съ природою за ихъ сохраненіе и страхъ за ихъ гибель. Далѣе сонъ крѣпкій, но недостаточный по времени для подкрѣпленія силъ, аппетитъ при условіи скудной, неудобоваримой, обременяющей желудокъ и производящей болѣзни пищи. Наконецъ здоровье, соединенное съ постоянными болѣзнями и недомоганіями (тифы, дисентеріи, лихорадки, ревматизмы, болѣзни кожи отъ безчисленныхъ паразитовъ и т. под.). Тоже и во всѣхъ другихъ сторонахъ крестьянской идилліи... Кромѣ того мы позволимъ себѣ замѣтить, что если крестьяне гораздо счастливѣе высшихъ классовъ, то о чемъ же хлопочетъ гр. Толстой съ своею проповѣдью о несопротивленіи злу? Уже не хочетъ ли онъ ею „спасти“ вѣчную жизнь въ высшихъ классахъ? По нашему, высшіе классы эта проповѣдь не спасетъ, а счастіе низшихъ можетъ попортить, ибо, вѣдь, они счастливы теперь, сопротивляясь злу, на сколько могутъ и гдѣ могутъ, а безъ сопротивленія, пожалуй, и эта синица изъ рукъ улетитъ, а журавль такъ и останется въ небѣ.

съ тѣмъ и къ концу нашей статьи, а потому считаемъ не безполезнымъ повторить вкратцѣ ея *итоги*.

1) Система, которую гр. Толстой называетъ „своей религіей“ не есть религія, потому что въ ней недостаетъ нѣкоторыхъ элементовъ, входящихъ въ религію; тѣ же, которые въ нее входятъ, являются въ ненадлежащей для религіи формѣ. Недостаетъ въ ней условія для религіозной вѣры, именно метафизическаго ученія объ основѣ и причинѣ вещей *), а также условій дли развитія религіозныхъ чувствъ. Не въ надлежащей формѣ и на слабомъ основаніи стоитъ въ ней постановка условій для удовлетворенія эгоистическихъ влеченій. Съ одной стороны, повидимому, идеалъ этой религіи вполнѣ евдемонистическій — счастіе и при томъ земное, знакомое; а съ другой заповѣди имѣютъ такой характеръ, что онѣ не допускаютъ въ настоящей жизни удовлетворенія самыхъ естественныхъ влеченій къ самосохраненію и въ то же время, отрицая всѣ формы настоящаго общежитія, дѣлаютъ обѣтованное будущее земное счастіе не представимымъ и крайне сомнительнымъ. Конечно, эта религія возбуждаетъ у ея автора удовлетворяющую его художественную дѣятельность, но едва ли можетъ возбудить ее у кого либо, кромѣ его. Благодаря великому художественному таланту и собственному увлеченію гр. Толстого, произведенія его изъ послѣдняго періода увлекаютъ и поражаютъ читателя; но однако послѣ нѣкотораго размышленія это увлеченіе проходитъ, и чувствуется натяжка въ художественномъ выраженіи идеи и неудовлетворительность ея самой **). Въ об-

*) Таковымъ не можетъ быть ученіе гр. Толстого о Богѣ, по его крайней неопредѣленности, неясности и полной необоснованности. Въ этомъ ученіи нѣтъ никакой поддержки даже противъ самаго поверхностнаго сомнѣнія въ бытіи Божіемъ.

**) Мы думаемъ, что, напр., „Смерть Ивана Ильича“ при второмъ чтеніи совсѣмъ не будетъ производить того поражающаго впечатлѣнія, какое производитъ сразу.

щемъ и цѣломъ мы думаемъ, что не нужно быть великимъ пророкомъ для предсказанія, что „религія гр. Толстого“, по ея внутреннимъ противорѣчіямъ и несоотвѣтствію съ требованіями религіознаго сознанія, не достигнетъ даже и такого ничтожнаго распространенія и значенія, какое имѣетъ такъ называемая пашковская вѣра.

2) Доктрина гр. Толстого не имѣетъ никакихъ признаковъ систематическаго философскаго ученія, что однако не мѣшаетъ ей заключать въ себѣ отрывочные и нисколько не связанные другъ съ другомъ элементы, образовавшіеся подъ вліяніемъ различныхъ философскихъ ученій, на которыя мы уже указывали, а именно: раціональнаго деизма, антропологизма, позитивизма, эволюціонизма и т. п.

3) Ученіе гр. Толстого, какъ система нравственныхъ заповѣдей, вполнѣ несостоятельно, ибо не даетъ никакихъ логическихъ основаній для обязательности ихъ выполненія. Составляя сочетаніе идеала, состоящаго въ земномъ счастіи, съ буддійскою моралью, она представляетъ чрезвычайно оригинальное, по дикости и странности, умственное явленіе, свидѣтельствующее о высокой степени произвола, до котораго можетъ дойти, подъ вліяніемъ субъективныхъ мотивовъ, и сильный умъ, но не привыкшій къ *дисциплинѣ* методическаго и систематическаго философскаго мышленія.

4) По сущности своей доктрина гр. Толстого всего скорѣе составляетъ одну изъ разновидностей соціальныхъ утопическихъ ученій, совершенно безвредную по ея мирному характеру. Но и въ этомъ смыслѣ она никакого реально-историческаго значенія не имѣетъ, ибо серьезное приложеніе ея къ жизни ни къ чему другому, какъ къ усиленію произвола и неправды въ общественныхъ отношеніяхъ, повести не можетъ. Впрочемъ, это серьезное приложеніе ея къ жизни возможно, и то на время, только для двухъ, трехъ мечтателей—охотниковъ до всего экстравагантнаго.

Остальные же послѣдователи ея, если таковые будутъ, въ силу и естественнаго эгоизма, и логики, станутъ въ противорѣчіе съ духомъ системы и вступятъ на путь активнаго сопротивленія злу, при чемъ, конечно, и вся эта буддійская мораль окажется не нужнымъ балластомъ *).

Итакъ, никакого *объективнаго, ни научно-теоретическаго, ни жизненно-практическаго* значенія система гр. Л. Н. Толстого не имѣетъ: она есть сплошь созданіе субъективно-индивидуальныхъ потребностей и способностей и общихъ вліяній на него эпохи и общественныхъ слоевъ, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ.

Но тѣмъ не менѣе труды гр. Толстого, написанные ради его религіи и подъ ея вліяніями имѣютъ *высокое общественное значеніе.* Какъ великій художникъ и какъ человѣкъ правды, онъ съ полною истиною и мужествомъ изобразилъ яркими чертами тяжелое состояніе самыхъ культурныхъ и вліятельныхъ слоевъ нашего общества; самоотверженно ставя самого себя въ примѣръ, онъ обнажаетъ язву русскаго культурнаго человѣка вообще и даетъ этой язвѣ весьма вѣрное и мѣткое *имя*: „потеря смысла жизни“.

Мы дѣйствительно потеряли смыслъ жизни съ *высшихъ точекъ зрѣнія:* религіозной, философской, моральной и общественной; ни Богъ, ни міръ, ни человѣчество, ни общество, ни нравственный законъ не только не интересуютъ насъ, но—еще хуже того—мы, сплошь и рядомъ и даже завѣдомо, эксплоатируемъ эти великія слова ради низмѣнныхъ эгоистическихъ цѣлей. Наконецъ, даже съ *низшей точки зрѣнія*, самый эгоизмъ нашъ опошлѣлъ и *измельчалъ* до послѣдней степени; онъ потерялъ ши-

*) Тѣмъ, которые захотятъ указать намъ на всемірно-историческое значеніе буддійской морали и церкви, не нужно забывать самаго главнаго, что цѣли ея находятся въ трансцендентномъ мірѣ, а вовсе не въ земномъ счастіи.

рину эгоизма національнаго, сословнаго, эгоизма эстетическаго, эгоизма сильныхъ страстей и сталъ, самое большое, что эгоизмомъ семьи, а всего чаще личности и то не въ полномъ объемѣ этой личности и не на всю жизнь, а въ одну какую либо сторону (преимущественно въ сторону мелкаго тщеславія) и на краткое время.

Если мы окажемся способными отвѣчать на громкій, мужественный и искренній призывъ гр. Толстого: найти потерянный смыслъ жизни, и, отрекаясь отъ эгоизма, честно и добросовѣстно будемъ искать высшій смыслъ жизни, то наше потомство признаетъ, что этотъ призывъ и *есть самое великое дѣло*, совершенное для своего народа гр. Л. Н. Толстымъ, дѣло, передъ которымъ даже художественное его творчество отступаетъ на второй планъ.

Итакъ, мы можемъ спорить и не соглашаться съ нимъ относительно предлагаемаго имъ лѣкарства отъ нашей болѣзни, но отрицать самую болѣзнь и, мастерски указанныя имъ, ея свойства и имя было бы съ нашей стороны неправдою и безуміемъ, которыя дѣйствительно привели бы насъ къ безвозвратной и конечной погибели.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Ученіе гр. Л. Н. Толстого „о жизни и любви“.

Это ученіе есть прямое продолженіе того, съ чѣмъ мы сейчасъ познакомились. Оно представляетъ болѣе подробный и систематическій отвѣтъ на „вопросы жизни“, возникшіе у гр. Толстого при переворотѣ, измѣнившемъ всю его жизнь и описанномъ въ „Исповѣди“. Такъ какъ ученіе „о жизни и любви“, хотя и вытекаетъ изъ его „религіи“, но все таки не подходитъ подъ ея понятіе, на что молчаливо указываетъ и самъ гр. Толстой, отдѣливши это ученіе въ особый трактатъ отъ сочиненія о своей религіи, то и намъ при анализѣ этого ученія слѣдуетъ стать на иную точку зрѣнія, чѣмъ мы стояли выше при анализѣ и оцѣнкѣ трактата о „религіи“. Если тамъ основнымъ критеріемъ для нашей оцѣнки стояло истинное, по нашему, понятіе религіи, то здѣсь этимъ критеріемъ должно быть истинное понятіе философіи, ибо по самой сущности дѣла здѣсь „жизнь и любовь“ разсматриваются съ точки зрѣнія философіи, а не какой либо иной науки (біологической, физіологической и т. под.). Мы тѣмъ болѣе имѣемъ на это право, что самъ гр. Толстой, говоря объ источникахъ своего ученія, постоянно ссылается на воззрѣнія древнихъ мудрецовъ, которыхъ обыкновенно принято называть и считать также и философами. Но прежде чѣмъ приступить къ анализу ученія гр. Толстого „о жизни и любви“, мы считаемъ необходимымъ предпослать этому анализу обстоятельное изложеніе сочиненія „О жизни“ по французскому тексту, сдѣланное, на сколько это было возможно, собственными словами его автора.

Изложеніе содержанія книги „О жизни“.

Исходный пунктъ всего сочиненія гр. Толстого „О жизни“ составляетъ мысль о существованіи у людей двухъ понятій о жизни. Одно изъ нихъ есть „центральное, основное и безспорное“ для всѣхъ людей: всѣ и каждый знаютъ, въ чемъ состоитъ жизнь и что должно быть названо жизнью. Это „безспорное, всѣми признаваемое понятіе“ и есть истинное. Но кромѣ него есть у людей и другое—ложное, по мнѣнію гр. Толстого, понятіе, отличающееся отъ перваго прежде всего тѣмъ, что оно не общее всѣмъ людямъ: у всякаго это другое понятіе свое, а потому въ немъ люди не сходятся и противорѣчатъ другъ другу.

Въ чемъ же состоятъ оба понятія? Безспорное и истинное состоитъ въ томъ, что „жизнь есть стремленіе къ благу“, къ счастью, или стремленіе „избѣгать страданій и достигать радости и наслажденій, которыхъ желаетъ каждый“. Что касается до ложнаго понятія, то содержаніе и опредѣленія его чрезвычайно разнообразны. Гр. Толстой приводитъ многія изъ этихъ опредѣленій, данныхъ преимущественно людьми учеными, какъ напр.: „жизнь есть приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ; жизнь есть соединеніе функцій, которыя сопротивляются смерти; жизнь есть организмъ въ дѣйствіи“, и т. п. и т. п. Во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ жизни разумѣется, по его мнѣнію, не цѣль жизни, состоящая въ счастіи, а „то, отъ чего она происходитъ“ или „то, что ей сопутствуетъ“. Безспорное и истинное понятіе о жизни всякій получаетъ изъ внутренняго опыта, изъ своего непосредственнаго самосознанія; спорное-же и ложное понятіе, основанное на внѣшнемъ наблюденіи своего тѣла и другихъ живущихъ тѣлъ, не имѣетъ никакого отношенія къ самосознанію, этому, такъ сказать, центру жизни, а потому и упускаетъ изъ виду самое главное, т.-е. непосредственно сознаваемыя каждымъ „радости и страданія и стремленія къ первымъ“. Въ результатѣ такого ошибочнаго отношенія къ предмету неизбѣжно являются

разладица и несогласія, ибо точекъ зрѣнія на внѣшній міръ можетъ быть многое множество, и каждый можетъ выбрать свою точку зрѣнія (см. Introduction).

Теперь можно спросить, отчего-же при непосредственномъ знаніи истиннаго понятія о жизни слагается еще ложное? На это гр. Толстой отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: съ древнѣйшихъ временъ люди стали замѣчать, что хотя жизнь каждаго человѣка никакой другой цѣли, кромѣ его блага и счастья, имѣть не можетъ, но что, однако, цѣль эта оказывается неосуществимой. Мало-по-малу человѣкъ все болѣе и болѣе убѣждается, что жизнь его вмѣсто блага и счастья наполняется страданіями, которыя оканчиваются смертью, т.-е. уничтоженіемъ этой самой жизни, и что причина „этого основного противорѣчія человѣческой жизни“ въ стремленіи каждаго человѣка и каждаго существа только къ своему личному благу или для себя. Каждый, преслѣдуя свое благо, не только не думаетъ о благѣ другихъ, но даже готовъ для своего блага, какъ бы оно ничтожно ни было, принести въ жертву и счастіе, и самую жизнь всѣхъ другихъ существъ и людей. Отсюда необходимо возникаютъ между людьми столкновенія и борьба, которыя порождаютъ безчисленныя страданія. Кромѣ того было замѣчено людьми, что и тѣ немногія блага, которыя выпадаютъ на долю каждой личности, соединены со страданіями, тѣмъ болѣе увеличивающимися, чѣмъ долѣе живетъ человѣкъ, и наконецъ заканчивающимися смертію, т.-е. полнымъ разрушеніемъ личности съ ея надеждами на счастіе. Значитъ, стремленіе каждаго къ его личному благу, необходимо влекущее за собой зло и борьбу и оканчивающееся уничтоженіемъ личности, есть нѣчто неразумное и безсмысленное, что и понятно было, съ древнѣйшихъ временъ, различными мудрецами, наприм. основателями религій (Конфуцій, Будда, Брамины, Зороастръ и т. п.), которые учили людей, что преходящее личное благо вовсе *не есть истинное благо*, и что на-

добно искать вѣчныхъ благъ, которыя не возбуждаютъ борьбы и „не нарушаются страданіями и смертью“. Но это ученіе мудрецовъ не дѣйствовало на людей, потому что его отрицали, искажали и скрывали отъ нихъ фарисеи и книжники, стараясь замѣнить это ученіе своими лжетолкованіями. Подъ фарисеями авторъ разумѣетъ людей, считающихъ себя ближайшими послѣдователями и учениками мудрецовъ, а подъ книжниками — людей, которые не признаютъ себя учениками мудрецовъ и отрицаютъ ихъ ученіе, считая его грубымъ суевѣріемъ. Фарисеи, скрывая истинное ученіе мудрецовъ, подмѣняютъ его своимъ, а книжники безъ всякой подмѣны прямо выдаютъ за истину, „за настоящую науку“ понятіе о жизни, въ которомъ совершенно устраненъ „вопросъ объ истинномъ благѣ и истинной жизни“. Понятіе жизни книжниковъ выводится ими изъ внѣшней жизни человѣка, которую „грубое большинство отождествляетъ съ животною жизнью“, но книжники идутъ, такъ сказать, даже дальше грубой толпы и въ своей „мнимой наукѣ“ утверждаютъ, что жизнь только и состоитъ „въ борьбѣ за существованіе личности, рода и вида“ (гл. I—IV). Когда фарисеи объясняютъ существующее въ мірѣ зло изъ самой природы міра и условій его происхожденія и указываютъ на исполненіе предписываемыхъ ими обрядовъ, какъ на единственное средство, по ихъ ученію, пріобрѣтенія благъ будущей загробной жизни, то люди, видя, что сами фарисеи ищутъ благъ только во временной „животной личной жизни“, перестаютъ вѣрить ихъ ученію объ иной загробной жизни и обращаются за разрѣшеніемъ вопроса объ истинной жизни къ книжникамъ. Книжники-же со своей стороны говорятъ людямъ о происхожденіи небесныхъ тѣлъ, солнца, земли, растеній, животныхъ, человѣка, объ ихъ будущей судьбѣ на землѣ и т. под., т.-е. говорятъ обо всемъ, что угодно, но только не о томъ „благѣ, къ которому человѣкъ стремится“: въ сущности книжники совѣтуютъ людямъ жить „какъ живется“,

стараясь, какъ и всѣ, „жить получше“. Такимъ образомъ люди постепенно забываютъ изрѣдка возникающій вопросъ объ истинной жизни и живутъ по привычкѣ и инерціи: страдаютъ, стонутъ, борятся за скудныя и ничтожныя мнимыя блага ихъ обычной жизни, проклинаютъ эту жизнь и все-таки живутъ (гл. V).

Но, однако, наступаетъ время (таково именно наше время, по автору), когда „разумное сознаніе перерастаетъ ложныя ученія“ и человѣкъ, пробуждаясь отъ рутины и инерціи, начинаетъ чувствовать въ себѣ мучительное раздвоеніе и противорѣчіе, иногда доводящее его до самоубійства. Его личность или его животное сознаніе, которое онъ считаетъ за свое *я*, „велитъ ему жить“ (т.-е. быть счастливымъ) и въ то-же время „его разумъ, или его другое *я*, говоритъ ему, что жить (т.-е. счастливо) нельзя“ (гл. VI). Это противорѣчіе какъ-бы „останавливаетъ и разрываетъ“ его жизнь, потому что то, что онъ до сихъ поръ называлъ своею жизнью, т.-е. личная животная жизнь, вовсе не есть его жизнь и не можетъ заключать въ себѣ того блага, которое по разумному сознанію, должно быть цѣлью жизни.

Но все-таки противорѣчіе между пробудившимся въ человѣкѣ разумнымъ сознаніемъ и его прежнимъ представленіемъ о жизни есть мнимое, ибо у него до пробужденія разумнаго сознанія не было никакой жизни, а слѣдовательно и никакого знанія о ней. Знаніе начинается съ пробужденія разумнаго сознанія; въ моментъ этого пробужденія возникаетъ „обманъ сознанія“, по которому кажется, что, будто-бы, человѣкъ до пробужденія имѣлъ какое-то сознаніе о жизни, а именно животное сознаніе, а что теперь началосьразумное, входящее съ прежнимъ въ противорѣчіе. Гр. Толстой объясняетъ это примѣромъ иллюзіи сознанія при сновидѣніяхъ. Въ моментъ пробужденія намъ кажется, что мы имѣли особое сознаніе, называемое нами сновидѣніемъ, но въ дѣйствительности „до пробужденія не было никакихъ

сновидѣній, всѣ они сложились въ моментъ пробужденія“ *),— значитъ, до этого момента не было и особаго соннаго сознанія. Въ моментъ пробужденія разумнаго сознанія открывается человѣку его жизнь и въ ея настоящемъ, и въ ея прошедшемъ, а также жизнь и другихъ личностей, и наконецъ вскрывается мнимое противорѣчіе между разумнымъ сознаніемъ о жизни и кажущимся прежнимъ сознаніемъ о ней (гл. VII—X).

Но что-же такое этотъ разумъ, открывающійся въ томъ сознаніи, которое гр. Толстой называетъ разумнымъ и постоянно противополагаетъ животному или личному сознанію? Разумъ или logos, мудрость, слово, какъ называетъ его гр. Толстой терминами, давно извѣстными, не можетъ быть опредѣляемъ, ибо самъ служитъ для опредѣленія всего остального. Да и было-бы безполезно его опредѣлять, потому что мы всѣ его знаемъ, да и знаемъ-то мы только одинъ разумъ. Это—единственная основа, соединяющая всѣхъ живущихъ въ одно; поэтому онъ для всѣхъ общеобязателенъ; да и весь внѣшній міръ подчиняется закону разума: этому-же закону должна была бы подчиняться и наша жизнь, еслибы на насъ не вліяло ложное направленіе знанія, въ которомъ мы вмѣсто истиннаго закона нашей жизни изучаемъ законы, которымъ подчинены наше животное существованіе и личность и которымъ подчинено вещество нашего тѣла. Это ложное направленіе знанія и выражается, по автору, въ наукахъ историческихъ, политическихъ, и еще болѣе въ біологическихъ и естественныхъ. Изученіе-же единственной сферы, гдѣ мы можемъ найти законъ нашей жизни, а именно внутренней сферы нашего сознанія, мы оставляемъ безъ вниманія, считая это изученіе несущественнымъ и призрачнымъ (гл. X—XI).

---

*) См. объ этомъ мою статью о книгѣ Дюпреля: „Философія мистики“, помѣщенную въ 1 № издаваемаго мною въ 1886 г. „Философскаго Трехмѣсячника“. *А. К.*

Въ этомъ, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ человѣкъ думаетъ, что предметы, которыхъ онъ дѣйствительно не знаетъ и не можетъ знать, каковы, наприм., животныя, растенія и матеріальныя вещи, вполнѣ доступны его познанію, а то, что онъ только и можетъ знать, какъ, наприм., что такое „благо вообще, его благо и разумъ“ суть совершенно непознаваемые предметы. Намъ кажется, что мы точнѣе всего знаемъ то, что подлежитъ пространству и времени, а между тѣмъ человѣкъ на самомъ дѣлѣ только и знаетъ свое „я“, не имѣющее никакого положенія въ пространствѣ и стоящее въ какой-то неопредѣленной точкѣ безконечнаго въ обѣ стороны времени. Когда человѣкъ думаетъ, что онъ—„часть видимаго міра, проявляющагося въ пространствѣ и времени“, то онъ получаетъ только „условное знаніе о себѣ и о другихъ людяхъ“, нѣкоторое внѣшнее представленіе, но не знаніе, и чѣмъ дальше отъ него отстоятъ предметы, тѣмъ менѣе онъ ихъ знаетъ: другихъ людей менѣе, чѣмъ себя, животныхъ и растенія менѣе, чѣмъ людей, а вещественный міръ менѣе всего, или иначе говоря, чѣмъ болѣе похожи эти предметы на насъ, стремящихся къ благу, тѣмъ достовѣрнѣе и наше познаніе о нихъ. Итакъ, „познаніе чего-бы то ни было для насъ есть перенесеніе на другіе предметы нашего знанія о томъ, что жизнь есть стремленіе къ благу, достигаемому подчиненіемъ закону разума“. Поэтому всѣ познаваемые предметы міра дѣлятся на три разряда, которые человѣкъ знаетъ въ себѣ; онъ знаетъ себя; 1) какъ разумное сознаніе, подчиняющее себѣ животное; 2) какъ животное, подчиненное разумному сознанію, и 3) какъ вещество, подчиненное животному. Не изъ познанія законовъ вещества или законовъ нашего животнаго организма мы можемъ познавать себя, а, наоборотъ, эти ихъ законы можемъ мы познать постольку, поскольку они суть отраженія наши. Существованіе нашего организма и вещества, изъ котораго онъ состоитъ, мы „не знаемъ,

а только видимъ и наблюдаемъ внѣ себя", наше-же разумное существованіе мы не видимъ, но знаемъ. Видѣть наше разумное сознаніе такъ-же, какъ мы видимъ нашу животную личность или вещество, изъ котораго состоитъ наше тѣло, мы могли-бы только тогда, когда имѣли-бы еще высшую жизнь, чѣмъ человѣческая. Истинная наша жизнь, которую мы сами созидаемъ, есть наша разумная жизнь, а тѣло и вещество, „съ существованіемъ которыхъ она неразрывно связана", живутъ своею особою жизнью, которая относится къ нашей жизни какъ орудія и матеріалъ для нашей работы. Съ другой стороны, „сколько-бы ни изучалъ человѣкъ свою животную и вещественную жизнь, совершающуюся безъ его усилій, они всегда останутся для него тайной" (гл. XII—XIII).

Жизнь въ организмѣ можетъ продолжаться только тогда, когда „вещество въ своемъ соединеніи подчиняется закону организма"; если-же этого подчиненія нѣтъ, т.-е. когда вещество подчиняется только механическимъ законамъ, организмъ умираетъ, или, онъ еще не родился. Точно также и людей мы признаемъ живыми, когда ихъ животная личность подчиняется закону разума: поэтому къ человѣку въ бреду, въ сумасшествіи, въ порывѣ страсти и проч., мы „не относимся какъ къ живому человѣку и признаемъ въ немъ только возможность жизни". Хотя жизнь человѣческая и обнаруживается во времени и пространствѣ, но опредѣляется не временными и пространственными условіями, а „подчиняется разуму"; жизнь-же, не подчиняющаяся разуму въ достиженіи большаго блага, есть не человѣческая жизнь, а только „одно существованіе". Когда человѣкъ начинаетъ жить истинною жизнью, то онъ начинаетъ видѣть призрачность своего существованія, кончающагося смертію, пугается этого и снова принижаетъ себя и опускается въ животную жизнь, но потомъ опять поднимается, и опять пугается, и такъ продолжается до тѣхъ поръ, пока онъ окончательно не „повѣритъ", что истинная

его жизнь протекаетъ не въ пространствѣ и времени. До тѣхъ поръ ему все кажется, что разумное сознаніе проявляется только временно въ его животномъ существованіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ происходятъ тѣ кажущіяся „колебанія, остановка жизни и раздвоеніе сознанія“. Отсюда возникаютъ и вопросы о времени возникновенія сознанія, и о времени обладанія имъ. Заблужденіе человѣка—въ мнѣніи, что разумное сознаніе какъ-бы случайно возникаетъ въ его животной личности, т. е. въ его временно-пространственномъ существованіи. Между тѣмъ „разумная жизнь просто есть“, она безвременна и происходитъ внѣ пространства и времени (гл. XIV).

Если жизнь есть стремленіе къ благу, то, конечно, къ человѣческому: не зная этого, ученые и неученые люди думаютъ, что ихъ благо заключается въ благѣ ихъ животной личности. Животное, „не зная, что оно—личность“, и не зная, что другія животныя также любятъ себя, поступаетъ правильно, „когда живетъ только для себя и тѣмъ безсознательно служитъ своему роду“; но человѣкъ знаетъ, что „другія существа также стремятся къ благу“, какъ и онъ. Если-же человѣку кажется, что онъ, имѣя это знаніе, тѣмъ не менѣе все-таки стремится удовлетворять свою животную личность, то это только „обманъ сознанія“, по которому ему кажется, что онъ это удовлетвореніе считаетъ за свое благо; и особенно этотъ обманъ „поддерживается“ вліяніемъ ложныхъ ученій. Поэтому ошибочно то, когда отреченіе отъ благъ личности считаютъ подвигомъ: это „не подвигъ, а неизбѣжное условіе жизни человѣческой“; и кто отрекся-бы отъ этого условія, тотъ отрекся-бы и отъ жизни человѣческой. „Сознаніе личности еще не жизнь для человѣка, а только предѣлъ, съ котораго начинается его жизнь; но человѣку, извращенному ложными ученіями міра, сначала страшно отказаться отъ видимаго представленія, влекущаго къ смерти, и отдаться невидимому сознанію, которое одно даетъ жизнь“ (гл. XV).

Человѣкъ не можетъ не видѣть, что его животная личность, подлежащая времени, есть нѣчто „непрестанно погибающее, стремящееся къ смерти“, а потому „первымъ условіемъ для достиженія его истиннаго блага, въ чемъ-бы оно ни состояло, должно быть отреченіе отъ животной личности“. Не хочетъ онъ отречься добровольно,—будетъ принужденъ къ тому насильно тяжкими, невыносимыми страданіями. Какъ для животнаго законы существа суть средства для достиженія цѣлей животной личности, такъ и для человѣка законы организма служатъ средствомъ для достиженія его человѣческаго блага: „животная личность есть для него орудіе, которымъ онъ работаетъ“ (гл. XVI).

„Истинная жизнь,—учитъ гр. Толстой,—не рождается и не погибаетъ, какъ все проявляющееся въ пространствѣ и времени, но *она есть*“ (гл. XVII, стр. 118). Въ чемъ-же состоитъ бытіе этой „истинной жизни“? Разумъ говоритъ человѣку, что истинная жизнь была-бы возможна для него только тогда, когда всѣ другія существа не боролись-бы съ нимъ и, вмѣсто любви къ самимъ себѣ, любили-бы только его. Но если и всѣ другіе будутъ разсуждать такъ-же, какъ онъ, и требовать отъ каждаго того-же, что онъ требуетъ отъ другихъ, то общее требованіе можетъ быть выполнено не иначе, какъ если и каждый человѣкъ, и всѣ люди будутъ любить не себя, а другихъ, т.-е. если всѣ откажутся „искать личнаго блага и за него губить всѣхъ другихъ“; тогда сама собою прекращается безумная дѣятельность людей, ведущая къ борьбѣ за наслажденія животной личности, къ страданіямъ, неразрывно соединеннымъ съ этими наслажденіями, и, наконецъ, къ страху смерти, т.-е. потери тѣхъ-же благъ животной личности. Любовь къ другимъ есть условіе уничтоженія этихъ трехъ причинъ всѣхъ бѣдствій нашей жизни (гл. XVIII); она и „взаимное служеніе существъ другъ другу и есть законъ истинной жизни“ (стр. 130).

Вопреки обычному неразумному сознанію гр. Толстой утвер-

ждаетъ, что законъ, по которому всякій долженъ видѣть свое благо „въ благѣ другихъ и въ страданіяхъ за это благо другихъ“, не только понятенъ и возможенъ, но исполняется и въ дѣйствительности, ибо всякій знаетъ такія состоянія, „при которыхъ благо другихъ существъ становится его благомъ“ (стр. 122). Не только по разуму человѣкъ видитъ, что этотъ законъ есть условіе счастливой жизни для всѣхъ, но вся исторія учитъ насъ, что міръ движется этимъ закономъ, и доказываетъ это примѣрами лучшихъ людей, которые воздерживались отъ обычныхъ наслажденій и отдавали свое благо и самую жизнь за благо другихъ и учили другихъ людей дѣлать то-же. Наконецъ и внутреннее чувство или сердце наше говоритъ за то, что любовь есть благо (гл. XIX). Доступнѣе всего это чувство людямъ простымъ и необразованнымъ, а потому они всего меньше и всего рѣже отстаиваютъ требованія личности. Напротивъ, эти требованія доказываются и отстаиваются, какъ „неотъемлемое человѣческое право, людьми развитыми, изнѣженными и праздными“; для этихъ послѣднихъ благо есть не что иное, какъ „удовлетвореніе потребностей“, а такъ какъ потребности неисчерпаемы и растутъ безконечно, то поэтому для нихъ и невозможна истинная жизнь и истинное благо (гл. XX). Но, однако, неповиновеніе требованіямъ личности вовсе не есть, по ученію гр. Толстого, „отреченіе отъ личности“, которое невозможно, потому что существованіе животной личности есть необходимое условіе разумнаго существованія человѣка. Только люди, хотящіе, во что-бы то ни стало, оспорить и заглушить голосъ разумнаго сознанія, подъ понятіе подчиненія животной личности разуму подставляютъ понятіе отреченія отъ личности. Собственно противится разуму не животная личность, которая, по автору, неспособна предъявлять какихъ-либо требованій отъ жизни, а противится истинному разуму разумъ-же, но „ложно направленный не на руководство жизнію, не на освѣщеніе ея, а на раздутіе похотей личности“. Описывая и разбирая

возраженія, какія дѣлаетъ этотъ разумъ, говорящій въ настоящее время отъ лица „такъ называемой науки“, противъ голоса истиннаго разума, гр. Толстой думаетъ, что давно проповѣданная мудрецами истина о невозможности личнаго блага въ теченіе вѣковъ все болѣе и болѣе проникала и теперь уже на столько овладѣла сознаніемъ всякаго „разумнаго человѣка“, что люди къ старымъ заблужденіямъ уже не воротятся. Остается только, по его мнѣнію, „смѣло и ясно сдѣлать дальнѣйшіе выводы“ изъ этой истины (гл. XXI). Какъ скоро истина о невозможности личнаго блага овладѣваетъ сознаніемъ человѣка, то онъ тотчасъ видитъ, что „дѣйствительное благо“ жизни не есть „что-то“ такое, что нужно разыскивать „гдѣ-то“ и получить „когда-то“, но что оно всѣмъ людямъ и всегда извѣстно въ чувствѣ любви, „заставляющемъ безъ всякаго страха страданія и смерти отдавать свое существованіе для другихъ существъ“ (гл. XXII). Но, однако, и чувство любви, какъ оно обыкновенно понимается людьми, вовсе не есть дѣйствительное благо, но, напротивъ, новый источникъ страданія и зла. Любовь, извѣстная людямъ и считаемая ими за благо, во всѣхъ ея формахъ есть нѣчто случайное и наполняющее жизнь на-ряду съ другими ея событіями, а потому она оказывается съ одной стороны преходящею и непрочною, а съ другой— въ ней есть что-то роковое, независящее отъ воли человѣка и нарушающее спокойное теченіе его жизни и его интересовъ. Кромѣ того различныя формы и предметы любви несовмѣстимы и противорѣчатъ другъ другу, а потому какъ-бы разрываютъ насъ и нашу дѣятельность, вызываемую любовью, на части: всякій предметъ любви, наприм., любовь къ семьѣ, женѣ, дѣтямъ, къ друзьямъ, къ отечеству, къ человѣчеству, къ разнымъ вещамъ, дѣятельностямъ, занятіямъ и т. д. и т. д., тянетъ насъ въ свою сторону. Далѣе, въ дѣятельности нашей для любимыхъ предметовъ нѣтъ и не можетъ быть никакой послѣдовательности и порядка, ибо требова-

нія на нее со стороны этихъ любимыхъ предметовъ „переплетены“ и возникаютъ во времени и пространствѣ столь неожиданно для насъ и хаотично, что нѣтъ никакой возможности какъ удовлетворить имъ всѣмъ, такъ и отдать предпочтеніе однимъ передъ другими при посредствѣ спокойнаго и обдуманнаго выбора. При этомъ случается такъ, что слабое чувство любви въ настоящемъ можетъ помѣшать сильной любви въ будущемъ, какъ наприм., раздавая изъ состраданія постороннимъ намъ лицамъ наше имущество, мы можемъ очутиться со временемъ въ невозможности помочь ближайшимъ нашимъ роднымъ или друзьямъ. Наконецъ, чувство любви, какъ оно обыкновенно понимается людьми и проявляется у нихъ, до безконечности увеличиваетъ между ними борьбу и зло, ибо каждый любитъ только избранныхъ и любитъ по-своему; а потому столкновенія и борьба людей, происходящія оттого, что каждый ищетъ только своего блага, доходятъ до еще высшей степени напряженности вслѣдствіе другой причины, что всѣ и каждый, кромѣ борьбы за себя, борятся еще за любимые предметы и каждый за свои. Отсюда слѣдуетъ, что то, что люди называютъ любовью, вовсе не есть „благое чувство“, а напротивъ оно дѣлаетъ человѣка „злымъ и ужаснымъ животнымъ“. Непонимающіе истинной жизни точно также не понимаютъ и истинной любви: любовью у нихъ называется только „предпочтеніе однихъ условій ихъ личнаго существованія передъ другими“. Истинная-же любовь возможна только „при полномъ отреченіи отъ блага животной личности“.

Но какъ же происходитъ отреченіе отъ личности? Оно, по автору, происходитъ не вслѣдствіе любви къ кому-либо, а „вслѣдствіе сознанія тщеты существованія личности, сознанія невозможности ея блага“. „Любовь не есть порывъ“, а напротивъ „спокойное состояніе благоволенія ко всѣмъ людямъ“. Только тотъ способенъ къ этому состоянію, кто, „хоть на время“, ничего не будетъ желать для себя; только любовь, вытекающая изъ отре-

ченія отъ личности и изъ благоволенія ко всѣмъ людямъ, есть „полное удовлетвореніе разумной природы человѣка“ (гл. XXIII—XXIV). „Любовь,—снова и снова настаиваетъ гр. Толстой,—есть жертва собою“, жертва „своимъ временемъ, своими силами, своимъ тѣломъ, наконецъ, своею жизнью“, потому что любовь-то и есть „сама жизнь“ наша. Любовь, утверждаетъ авторъ, не есть „выводъ разума, а потому люди знаютъ ее непосредственно; особенно-же испытываютъ ее въ дѣтствѣ, когда, говоритъ гр. Толстой,—хочется любить всѣхъ, хочется, чтобы „всѣмъ было хорошо и радостно“ (гл. XXV).

Но вмѣсто любви, этого единственнаго доступнаго имъ блага, люди гонятся за увеличеніемъ наслажденій и только болѣе и болѣе запутываются въ „ложномъ кругѣ“, который отводитъ ихъ все далѣе и далѣе отъ истинной жизни. Боясь страданій и смерти, они стараются увеличивать условія для наслажденій, а это увеличеніе, въ свою очередь, вноситъ въ жизнь только большую борьбу, страданія и страхъ смерти, которыя опять гонятъ къ увеличенію наслажденій и т. д. безъ конца (гл. XXVI). Въ этомъ ложномъ кругѣ самое главное заблужденіе людей, по ученію гр. Толстого, состоитъ въ томъ, что „смерть есть“. „Смерти нѣтъ“ точно такъ-же, какъ и нѣтъ привидѣній, и люди, боящіеся смерти, столь же неосновательно боятся ея, сколь неосновательно иные боятся привидѣній. Боясь смерти, люди боятся потерять жизнь, но, не зная истинной жизни, которой потерять нельзя, они боятся потерять призрачную жизнь. Видимая для всѣхъ смерть есть только одна изъ перемѣнъ въ „плотскомъ существованіи“, и люди, знакомые со многими изъ этихъ перемѣнъ и не боящіеся ихъ, совершенно не знаютъ, чего они боятся въ той перемѣнѣ, которая называется смертью. Боязнь смерти, разсуждаетъ авторъ, есть только результатъ „не логичнаго“ (т.-е., точнѣе говоря, непослѣдовательнаго) взгляда на жизнь. По мнѣнію гр. Толстого, есть только два „логичные“ (?) взгляда на

жизнь: „ложный и истинный“, но, при послѣдовательности, ни тотъ, ни другой не ведутъ къ боязни смерти. Ложный взглядъ видитъ жизнь въ движеніи вещества и въ перемѣнахъ его состояній; а въ доступномъ намъ, при посредствѣ внутренняго опыта, сознаніи видитъ какой-то случайный и мимолетный продуктъ „игры силъ въ веществѣ“. По этому взгляду сознаніе есть нѣчто въ родѣ „искры, вспыхивающей на веществѣ при извѣстномъ его состояніи“, или „призракъ, возникающій и исчезающій безъ всякаго остатка и смысла“. При такомъ взглядѣ на жизнь, какъ на призракъ, объясняетъ авторъ, естественна и разумна не жизнь, а смерть, и бояться нужно не смерти, а скорѣе жизни. По другому-же взгляду, „жизнь есть то, что я сознаю въ себѣ“ внутренно, но съ этимъ сознаніемъ рѣшительно „несоединимо понятіе времени и пространства“. По этому взгляду не „сознаніе призрачно“, а напротивъ, все временно-пространственное,— слѣдовательно, движеніе вещества и перемѣны въ тѣлѣ. Значитъ, смерть, какъ одна изъ „перемѣнъ въ тѣлѣ“, „не можетъ не только прекратить, но и нарушить истинной жизни“, а потому съ этой точки зрѣнія страхъ къ ней безсмысленъ и невозможенъ. Чувство же, которое люди называютъ страхомъ смерти, есть, по гр. Толстому, только пробудившееся „сознаніе внутренняго противорѣчія жизни“, или сознаніе о жизни, „которую долженъ имѣть человѣкъ и которой онъ въ то же время не имѣетъ“. „Лучшимъ доказательствомъ того, что страхъ смерти есть собственно страхъ ложной жизни, заключается въ томъ, что часто люди убиваютъ себя изъ страха смерти“ (гл. XXVII).

Когда люди думаютъ, что со смертію и съ разложеніемъ тѣла исчезнетъ ихъ „я“, которое, какъ имъ кажется, живетъ до смерти въ ихъ тѣлѣ и производитъ сознаніе этого тѣла, то въ этомъ и состоитъ ихъ главное заблужденіе, потому что „время существованія нашего тѣла“ нисколько не опредѣляетъ жизни нашего „я“. Мы вовсе не сознаемъ себя родившимися, происшед-

шими, переходящими изъ младенческаго въ ребяческій возрастъ, начинающими думать, чувствовать и т. п. Если же мы что-нибудь вспоминаемъ или слышимъ, что намъ говорятъ объ этомъ происхожденіи и переходѣ, то нѣтъ никакого основанія заключать, что это „я“, о которомъ мы помнимъ и вспоминаемъ, есть одно и то же съ теперешнимъ. Напротивъ, когда я вспоминаю или слышу отъ другихъ о своемъ „я“, то „это почти то-же, какъ то, что мнѣ разсказываютъ про другихъ“. Тѣло наше есть нѣчто текущее и съ каждымъ мгновеніемъ измѣняющееся, а потому если мы и признаемъ его однимъ и тѣмъ-же, то только на основаніи постоянно пребывающаго и соединеннаго съ нимъ невещественнаго сознанія. Но, однако, и само это непосредственно знакомое намъ сознаніе, а вмѣстѣ съ нимъ и наше „я“, прерывается во времени и исчезаетъ ежедневно во снѣ. Но, кромѣ такого ежедневнаго перерыва, „это сознаніе еще измѣняется точно такъ-же, какъ и тѣло“. „Какъ нѣтъ у насъ одного и того-же тѣла, такъ нѣтъ одного и того-же сознанія“. Мы имѣемъ только рядъ послѣдовательныхъ сознаній, совершенно различныхъ, какъ, наприм., сознаніе ребенка, отрока, юноши и т. п., и т. п. Но, спрашивается, что-же такое, въ концѣ концовъ, то, что мы называемъ нашимъ „я“ и что связываетъ этотъ рядъ послѣдовательныхъ сознаній и вслѣдствіе чего мы чувствуемъ себя однимъ и тѣмъ же, подобно тому, какъ сознаніе связываетъ наше текущее тѣло въ нѣчто одно и то-же. Это „коренное и основное наше „я“, не слагающееся изъ нашего тѣла и ряда происходящихъ въ немъ сознаній, и есть именно то „я“, которое любитъ это, а не любитъ того“, которое мы называемъ своимъ *характеромъ*. Нашъ характеръ вовсе „не образуется изъ извѣстныхъ условій мѣста и времени“, а вносится нами въ міръ изъ непознаваемаго нами прошедшаго, „изъ области внѣпространственной и внѣвременной“. Характеръ и есть наше настоящее „я“, вслѣдствіе котораго каждый изъ насъ относится особеннымъ, ему одному

свойственнымъ, образомъ къ міру; и „это особенное отношеніе къ міру установилось не въ этой жизни и началось не съ тѣломъ и не съ рядомъ послѣдовательныхъ сознаній“, а потому и не можетъ уничтожиться съ ними (гл. XXVIII). Не возникая съ рожденіемъ человѣка и не исчезая съ его смертью, особое наше отношеніе къ міру, по которому мы любимъ одно и не любимъ другого, не происходитъ вслѣдствіе какого-либо внѣшняго на насъ воздѣйствія, а есть основа, предшествующая всѣмъ явленіямъ нашей жизни. Уничтоженіе сознанія при плотской смерти можетъ столь-же мало уничтожить наше „я“, сколь мало можетъ сдѣлать это всѣмъ извѣстный нашъ ежедневный сонъ. Человѣкъ ежедневно засыпаетъ спокойно, нисколько не боясь, что онъ не проснется, хотя ничего невозможнаго въ этомъ нѣтъ. Значитъ, отсутствіе этой боязни происходитъ не въ силу опыта или разсужденія, а въ силу того, что „человѣкъ знаетъ, что его истинное „я“ живетъ внѣ времени и потому, проявляющееся для него во времени, прекращеніе его сознанія не можетъ нарушить его жизни“ (гл. XXIX).

Если жизнь есть опредѣленное отношеніе къ міру, то смерть есть не что иное какъ перемѣна въ этомъ отношеніи или вступленіе въ иныя новыя отношенія, т.-е. она есть переходъ „отъ одной степени любви къ однимъ и нелюбви къ другимъ“ къ другой степени. Поэтому она страшна только тѣмъ, которые не понимаютъ этого „закона разума“ и остаются при однихъ и тѣхъ же отношеніяхъ къ міру; но какъ скоро человѣкъ понимаетъ, что „въ увеличеніи любви, что въ этомъ единственномъ движеніи и состоитъ истинная жизнь“, то для него смерть, какъ переходъ къ большему благу и высшему свѣту, есть нѣчто радостное (гл. XXX). Но „смерти нѣтъ“ еще и съ другой точки зрѣнія. Существо, умирающее плотскою смертью и вступающее въ новыя отношенія къ міру, вовсе не порываетъ, какъ это кажется, своего общенія и своей связи съ существами этого временно-про-

странственнаго міра. Эта связь умершаго съ живыми остается въ *воспоминаніи* о немъ. Поскольку умершій дѣйствовалъ на живыхъ своею жизнью, постольку и сохраняется о немъ воспоминаніе. Чѣмъ больше онъ дѣйствовалъ своею любовью и своимъ разумомъ на своихъ ближнихъ, тѣмъ сильнѣе и его дѣйствіе на нихъ, обнаруживающееся послѣ его плотской смерти посредствомъ воспоминанія, потому что „воспоминаніе и есть та самая невидимая, невещественная атмосфера, которая окружала его жизнь и дѣйствовала на другихъ“; и дѣйствіе этой атмосферы еще сильнѣе послѣ плотской смерти, чѣмъ до нея. Но такъ какъ мертвое не можетъ дѣйствовать, то значитъ, что то, чѣмъ умершій дѣйствовалъ на своихъ ближнихъ, никогда не исчезало и не умирало. Напротивъ, истинная жизнь умершихъ людей или ихъ особенное живое отношеніе къ міру, ихъ живое „я“, входитъ въ остальныхъ людей, становится ихъ отношеніемъ къ міру. Чѣмъ болѣе „человѣкъ исполнилъ законъ жизни, чѣмъ болѣе подчинилъ онъ свою животную личность разуму и проявилъ силу любви“, тѣмъ болѣе онъ продолжаетъ жить въ другихъ людяхъ, что̀ и доказывается примѣромъ всѣхъ великихъ историческихъ людей, жизнь которыхъ становится центромъ жизни безчисленныхъ послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ и заключается самое главное основаніе для вѣры въ безсмертіе, которую проповѣдовали эти благодѣтели человѣчества и которой они учили другихъ (гл. XXXI).

„Все существующее“, по ученію гр. Толстого, „представляется человѣку: 1) отношеніемъ его разумнаго сознанія къ міру, 2) отношеніемъ его животнаго сознанія къ міру и 3) отношеніемъ вещества его тѣла къ міру“. Первое отношеніе „извѣстно, но не видимо, два другія неизвѣстны, но видимы“. Не понимая того, что первое отношеніе есть единственная его жизнь, человѣкъ видитъ ее еще въ двухъ другихъ и боится потерять ее, когда нарушаются эти послѣднія отношенія. Ему кажется, что постоянное

его отношеніе къ міру заключается въ веществѣ его тѣла. Это отношеніе онъ и считаетъ вѣчнымъ, животное же отношеніе „въ породѣ“ представляется, хотя и не вѣчнымъ, но все-таки безгранично-продолжительнымъ. Только разумное отношеніе представляется случайнымъ и мгновеннымъ, а между тѣмъ оно-то и есть самое дорогое для человѣка. Боясь потерять и желая спасти его, т. е. свое теперешнее сознаніе о себѣ, свои чувства, мысли,— однимъ словомъ, свое настоящее отношеніе къ міру,—человѣкъ обнаруживаетъ непониманіе того, потери чего онъ собственно боится. Отношеніе его къ міру, поскольку оно есть отношеніе вещества или животнаго сознанія, не можетъ быть потеряно, ибо животное сознаніе сохраняется надолго въ породѣ, а вещество нашего тѣла обезпечено въ существованіи на вѣки вѣчные. Значитъ, въ сущности, страхъ потери можетъ относиться только къ тому, что и на самомъ дѣлѣ есть человѣкъ, т. е. къ его разумному сознанію. Но такъ какъ это сознаніе не возникало съ рожденіемъ и совершенно независимо отъ возникновенія человѣка, какъ животнаго, то, конечно, оно не можетъ зависѣть и отъ смерти его, какъ животнаго (гл. XXXII). Мы застаемъ себя съ опредѣленнымъ отношеніемъ къ міру и намъ кажется, что имъ-то и начинается наша жизнь; но внимательное наблюденіе надъ собою и другими убѣждаетъ насъ, что это отношеніе, т. е. „любовь каждаго изъ насъ“, не начинается съ нашимъ плотскимъ рожденіемъ, а привносится изъ нашего скрытаго прошедшаго. Это наблюденіе въ соединеніи съ другимъ, что вся наша настоящая жизнь есть „постоянное и постепенное увеличеніе любви“, убѣждаетъ насъ въ томъ, что и послѣ этой жизни истинное существованіе наше, состоящее въ увеличеніи любви, будетъ неизмѣнно продолжаться. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: зачѣмъ живутъ тѣ, которые, повидимому, неспособны исполнить этотъ законъ жизни, наприм., какіе-либо „нравственно закостенѣвшіе старики“, и зачѣмъ умираютъ тѣ, которые, повидимому, могли бы еще здѣсь

совершить работу жизни, наприм. только что расцвѣтшіе юноши, талантливые и геніальные люди, только что начавшіе свою дѣятельность, дѣти только что родившіяся, и т. п.? На это гр. Толстой отвѣчаетъ тѣмъ, что подобныя наши соображенія не имѣютъ твердыхъ основаній и что мы ни объ одномъ человѣкѣ, кромѣ самого себя, не можемъ знать, совершилось ли въ немъ истинное движеніе жизни и существуютъ ли препятствія къ дальнѣйшему его совершенію и т. п. По его мнѣнію, „умираетъ человѣкъ только тогда, когда это необходимо для его блага, и только потому, что его истинное благо въ этой жизни не можетъ уже увеличиться“. Важнѣе всего для насъ то разумное знаніе, что благо жизни растетъ и будетъ расти, хотя и въ другихъ условіяхъ существованія (гл. XXXIII).

Но кромѣ этого вопроса есть и другіе убѣждающіе насъ въ томъ, что обычное наше мнѣніе о жизни, какъ о чемъ-то, начинающемся рожденіемъ и кончающемся смертью, ложно. Важнѣйшій изъ этихъ вопросовъ можно выразить такъ: зачѣмъ и къ чему существуютъ безчисленныя, ужасныя, безцѣльныя и никогда неотвратимыя страданія, которымъ люди подвергаются случайно, безъ всякой вины съ ихъ стороны, и не смотря на всѣ предосторожности, которыя они принимаютъ для огражденія себя отъ нихъ? Если-бы люди понимали жизнь такъ, какъ имъ кажется, что они ее понимаютъ, то они отъ одного страха неотвратимыхъ страданій каждую минуту лишали-бы себя жизни. Какъ объяснить то, что люди, не смотря на знаніе страшныхъ условій жизни, „плачутся, жалуются на страданія и продолжаютъ жить?“ Это, конечно, происходитъ вовсе не отъ того, чтобы наслажденій было больше въ жизни, чѣмъ страданій, а только отъ того, что люди „въ глубинѣ души знаютъ, что страданія необходимы для блага ихъ-же собственной жизни“. Только для ложнаго взгляда на жизнь страданія кажутся чѣмъ-то безсмысленнымъ и возмутительнымъ, чего не должно-бы быть. На-

противъ, для разумнаго сознанія страданія суть нѣчто долженствующее быть, ибо ими поддерживается жизнь, ими-же она и совершенствуется. Животное, по мнѣнію гр. Толстого, съ своей точки зрѣнія, поступаетъ вполнѣ нормально: оно, не спрашивая, зачѣмъ страданія или зачѣмъ наслажденія, живетъ, принимая какъ нѣчто естественное, и то, и другое и направляя всю свою дѣятельность на устраненіе причины, нарушающей въ настоящее время законъ его животной жизни. Дѣятельность-же человѣка должна обнимать его прошедшее и будущее и должна быть направлена на устраненіе причины страданій, лежащей въ прошедшемъ, и послѣдствій этой причины, простирающихся въ будущее. Онъ долженъ понимать, что его страданія суть результаты его прошедшихъ грѣховъ и заблужденій, и вмѣсто того, чтобы впадать „въ отчаяніе и озлобленіе“ отъ кажущейся безсмыслицы этихъ страданій, онъ долженъ направить свою дѣятельность на освобожденіе себя и другихъ отъ ихъ истинной причины. Но тутъ снова можетъ возникнуть вопросъ, „смущающій людей, признающихъ одну личную жизнь, а потому и не видящихъ во внѣшнихъ проявленіяхъ жизни связи страданій съ заблужденіями“, а именно: какъ возможно, чтобы „мое познаніе истины за минуту передъ моей смертью могло уменьшить заблужденія и страданія людей?“ На это гр. Толстой отвѣчаетъ тѣмъ, что „мы не знаемъ и знать не можемъ“ связи между причиною и дѣйствіемъ во внѣшнемъ мірѣ, хотя намъ и кажется, что мы это знаемъ. Напротивъ, несомнѣнное знаніе того, что чѣмъ больше я освобождался отъ заблужденій и чѣмъ больше приближался къ истинѣ, тѣмъ менѣе было страданій моихъ и другихъ людей,— это знаніе даетъ мнѣ увѣренность, что и послѣднее предсмертное страданіе приближаетъ меня къ моему большему благу (гл. XXXIV).

Но если и согласимся, что страданія ведутъ къ благу, все-таки остается непонятнымъ, зачѣмъ-же нужна боль, наприм.,

хоть физическая. На это гр. Толстой отвѣчаетъ опять тѣмъ-же, что боль необходима для нашего блага: она воспитываетъ и „оберегаетъ насъ“ отъ безчисленныхъ опасностей и смерти, и особенно тогда, когда мы еще неразумны, подобно животному, какъ напр., дитя; кромѣ того боль въ этихъ случаяхъ незначительна, скоропреходяща и скоро забывается. Боль становится мучительною только тогда, когда у насъ просыпается разумное сознаніе, и тѣмъ мучительнѣе, чѣмъ непокорнѣе мы его голосу; но и въ этомъ случаѣ боль служитъ средствомъ для подчиненія животной личности разумному сознанію, а съ тѣмъ вмѣстѣ и для уменьшенія страданія. Всякое страданіе, по мнѣнію гр. Толстого, есть не что иное какъ сознаніе противорѣчія между увѣренностью, что жизнь должна служить намъ для блага, что осуществленію этого блага мѣшаютъ наши-же собственныя заблужденія и грѣхъ, заставляющіе насъ служить животной личности и отвлекающіе отъ любви (гл. XXXV). „Жизнь человѣка,—говоритъ гр. Толстой въ особомъ заключеніи свой книги,—есть стремленіе къ благу и къ чему онъ стремится, то и дано ему. Зло въ видѣ смерти и страданій видно человѣку только, когда онъ законъ своего плотскаго животнаго существованія принимаетъ за законъ своей жизни. Только когда онъ, будучи человѣкомъ, спускается на степень животнаго,—только тогда онъ видитъ смерть и страданія. Смерть и страданія, какъ пугала, со всѣхъ сторонъ грозятъ ему и загоняютъ на одну открытую ему дорогу человѣческой жизни, подчиненной своему закону разума и выражающейся въ любви. Смерть и страданія суть только нарушенія (transgressions) человѣкомъ своего закона жизни. Для человѣка, живущаго по своему закону, нѣтъ смерти и нѣтъ страданія“.

Это сочиненіе, изъ котораго у насъ были напечатаны отрывки въ „Недѣлѣ“, возбудило весьма живой интересъ и вос-

торженные отзывы за границей, которые мы, принимая въ соображеніе вообще умственную и художественную силу гр. Толстого, находимъ весьма естественными. Тѣмъ не менѣе мы имѣемъ основаніе думать, что въ лицѣ гр. Толстого русская мысль не заявила себя дѣйствительно оригинальнымъ русскимъ міросозерцаніемъ, именно тѣмъ „новымъ словомъ“, о которомъ такъ много говорили и которое такъ давно обѣщали нѣкоторые представители нашей печати. И именно потому, что въ книгѣ „О жизни“ мы не видимъ хотя бы части философской системы въ точномъ смыслѣ этого слова. Какъ бы ни было увлекательно содержаніе какого-либо сочиненія, какъ бы глубоки ни были разсѣянныя въ немъ мысли и какъ бы оригинально ни было ихъ выраженіе, все-таки сочиненіе не можетъ быть причислено къ философіи, какъ наукѣ, если въ немъ нѣтъ признаковъ принадлежности его къ научной системѣ, имѣющей своею цѣлью—познаніе міра въ его цѣломъ. Поэтому религіозная проповѣдь, нравственно-назидательный трактатъ, публицистическое изложеніе общественныхъ идеаловъ и т. п., какъ бы они хороши и совершенны ни были, какъ таковыя, все-таки не составляютъ философскаго ученія, хотя и могутъ быть запечатлѣны въ высокой степени философскимъ характеромъ.

Въ разбираемомъ нами сочиненіи гр. Толстого мы и не отрицаемъ философскаго характера и охотно признаемъ этотъ характеръ не только за этимъ и другими его сочиненіями послѣднихъ годовъ, но даже и за его романами. Выраженіе: „философскій характеръ“, по его ширинѣ, можетъ быть приписано множеству разнородныхъ сочиненій, которыя однако не могутъ быть названы философскими ученіями *въ точномъ и строгомъ* смыслѣ этого слова. Какъ скоро въ сочиненіи, къ какому бы роду и виду словесности оно ни принадлежало, есть элементы, для пониманія и оцѣнки которыхъ нужно, въ большей или меньшей степени, знакомство съ философскими науками, то за нимъ и можно

признать *философскій характеръ*. Но отъ этого до систематическаго философскаго ученія еще очень далеко.

Во избѣжаніе недоразумѣній мы хотимъ опредѣлить поточнѣе, какія требованія мы будемъ предъявлять къ книгѣ гр. Толстого, чтобы она удовлетворила нашему понятію „систематическаго философскаго ученія“. Но могутъ подумать, что подъ этими словами скрывается какая-либо внѣшняя *формалистика* (напр., опредѣленія, раздѣленія, ссылки, цитаты и проч.), которая встрѣчается въ ученыхъ диссертаціяхъ, но которую можно счесть совершенно излишнею для гр. Толстого и его дѣла, состоящаго въ рѣшеніи вопроса: *какъ намъ жить* въ нашей ежедневной дѣйствительной жизни, и жить счастливо, но въ то же время и разумно, т. е. счастливо по-человѣчески?

Нѣтъ! мы такъ далеко не пойдемъ, а только изложимъ нѣкоторый minimum требованій, который можетъ быть предъявленъ ко *всякому философскому ученію* и безъ удовлетворенія которому оно потеряетъ право считаться научною системой, а будетъ только играть роль отрывочныхъ мыслей или взглядовъ (aperçus) философскаго характера, болѣе или менѣе талантливыхъ, болѣе или менѣе возбуждающихъ интересъ и вниманіе. Этотъ minimum, относящійся главнымъ образомъ не къ внѣшней, а къ внутренней сторонѣ, или *логическому построенію* философскаго ученія, представляетъ *три необходимыя* и неразрывно-связанныя другъ съ другомъ стороны всякаго философскаго міросозерцанія:

1) *Теорію познанія*, въ которой философъ указываетъ, познается ли что-нибудь, а если познается, то въ чемъ состоитъ познаніе и какъ оно осуществляется. Такъ какъ познаніе можетъ быть истинное и ложное, правильное и неправильное, то всякое философское ученіе должно поставить свои *критеріи и методы истиннаго познанія*, а вмѣстѣ съ тѣмъ и опровергнуть противоположные правильнымъ—ошибочные методы, дающіе въ результатѣ вмѣсто истины заблужденіе. Отсюда для всякой философ-

ской системы вытекаетъ требованіе, на основаніи поставленныхъ ею критеріевъ истины, опровергнуть другія противополагающіяся ей системы какъ ложныя.

2) Установивши методъ и критерій истиннаго познанія, всякое философское ученіе разсматриваетъ самые *познаваемые предметы*, а именно: ихъ природу, ихъ связь другъ съ другомъ и характеръ этой связи, ихъ единство и способъ его осуществленія, процессъ и общіе законы, которымъ они всѣ подлежатъ, и наконецъ формулируетъ этотъ процессъ и законы и т. д. Это составляетъ вторую сторону философской системы, которая называется *метафизикой* и которая обыкновенно неразрывно связана съ первой.

3) Во всякомъ философскомъ ученіи есть и ученіе объ отношеніи познающаго къ тому, что онъ познаетъ, а также ученіе *о мѣстѣ познающаго* среди познаваемаго міра, *о его дѣятельности* въ немъ и наконецъ *о цѣляхъ*, которыя онъ можетъ или долженъ осуществить въ своей дѣятельности. Эта сторона называется *этикой*.

Чѣмъ основательнѣе, глубже и яснѣе обработаны философскимъ ученіемъ *всѣ эти три* части, чѣмъ болѣе соотвѣтствуютъ онѣ *идеѣ* и удовлетворяютъ *чувство истины*, тѣмъ совершеннѣе система, тѣмъ цѣннѣе и выше трудъ одного или многихъ философовъ, участвовавшихъ въ ея выполненіи. Въ наше время едва ли кто станетъ спорить,—хотя, конечно, обо всемъ спорить можно,—что въ исторіи человѣческой мысли философскія ученія различныхъ направленій выражаются съ постоянно возрастающею полнотою, отчетливостью и съ болѣе яснымъ сознаніемъ идеальныхъ требованій, вытекающихъ изъ понятія *научной системы* вообще. Но, съ другой стороны, едва ли также кто-либо станетъ оспаривать, что системы философіи дальше отстоятъ отъ этого идеала, чѣмъ системы какой-либо другой науки.

Само собою разумѣется, что сейчасъ изложенный нами mini-

mum требованій предъявляется къ философскому сочиненію не только тогда, когда оно имѣетъ своимъ содержаніемъ цѣлую систему, но даже и тогда, когда оно касается отдѣльнаго частнаго пункта системы. Такъ или иначе, тѣмъ или другимъ способомъ, но такое сочиненіе должно заявить или обозначить, къ какой системѣ и къ какому направленію оно относится. Такъ и въ нашемъ случаѣ, если вопросъ о жизни, составляющій содержаніе книги гр. Толстого, разсматривается съ точки зрѣнія философской, то въ этомъ разсмотрѣніи долженъ ясно обнаружиться характеръ того міросозерцанія, къ которому относится ученіе о жизни, проводимое гр. Толстымъ въ его книгѣ.

Но намъ могли бы возразить, что гр. Толстой могъ рѣшать поставленный имъ себѣ вопросъ о жизни и безъ связи съ его *цѣлымъ философскимъ міросозерцаніемъ*, въ которомъ намъ нѣтъ никакой надобности для того, чтобы убѣдиться, правильно или нѣтъ поставленъ и рѣшенъ въ его книгѣ вопросъ „О жизни“, что наше намѣреніе обсуждать частный вопросъ о жизни непремѣнно въ связи съ общимъ вопросомъ о мірѣ, его сущности, законахъ и т. п. было бы такъ же несправедливо по отношенію къ гр. Толстому, какъ несправедливо было бы оно по отношенію къ безчисленнымъ сочиненіямъ физіологовъ и біологовъ, которые трактуютъ о жизни, ничѣмъ и никакъ не заявляя о своихъ философскихъ воззрѣніяхъ, и наконецъ, что вообще суть жизни и задачи ея не могутъ измѣниться отъ того, будемъ ли мы слѣдовать той или другой метафизической гипотезѣ, или же вовсе выкинемъ за бортъ всякую метафизику при рѣшеніи этихъ задачъ. Могутъ сказать, что метафизикой *балуется* одинъ человѣкъ на десять или сотню тысячъ, а живутъ всѣ люди, и дѣло жизни лежитъ на сердцѣ у всякаго. На это мы отвѣтили бы, что при разсматриваніи какого-либо физіологическаго или біологическаго сочиненія дѣйствительно нельзя требовать цѣлаго философскаго міросозерцанія его автора. Но это не имѣетъ ника-

кого значенія въ приложеніи къ нашему случаю. Всякое физіологическое или біологическое ученіе есть *условное* ученіе о жизни, а потому и всѣ понятія, поставленныя имъ съ естественно-научной точки зрѣнія (т. е. съ той, что все познаваемое, а слѣдовательно и жизнь, сводится къ движенію и перемѣщенію вещества въ пространствѣ), условны и подлежатъ полному преобразованію, какъ скоро жизнь разсматривается съ безусловной, т. е. философской, точки зрѣнія. Впрочемъ, въ этомъ пунктѣ мы можемъ привести за себя авторитетъ самого гр. Толстого. Ратуя въ своей книгѣ (см. главу VI и особенно примѣчаніе на стр. 24—25) противъ того ученія, которое разумѣетъ подъ жизнью „движеніе вещества", гр. Толстой такъ-же, какъ и мы, считаетъ біологію за условную науку и совершенно справедливо сочувствуетъ ей, пока она остается „скромною и знающею свое мѣсто наукою" или, выражаясь нашими терминами, пока она сознательно стоитъ на своей *условной точкѣ зрѣнія*. Но какъ скоро понятія и выводы біологіи и другихъ естественныхъ наукъ принимаются или самими учеными естествовѣдами, или же, что всего чаще, мнимонаучными философами, каковыхъ не мало и у насъ, за абсолютные, и какъ скоро на этихъ понятіяхъ, безъ преобразованія ихъ, строятся философскія міросозерцанія, то ничего не выходитъ кромѣ того надоѣдливаго словоизверженія, которое прекрасно очерчено и заклеймено гр. Толстымъ подъ именемъ „научнаго воляпюка" (см. введеніе).

Къ сказанному мы добавимъ, что мнѣніе, будто метафизика есть только достояніе немногихъ единицъ между людьми, ошибочно и стоитъ на смѣшеніи понятій. *Сознательная метафизика*, выражавшаяся въ извѣстныхъ изъ исторіи философіи ученіяхъ и всегда имѣвшая болѣе или менѣе систематическую научную форму, конечно, была и есть достояніе только немногихъ лицъ изъ образованнаго слоя общества. Но кромѣ нея всегда существовала *безсознательная метафизика*, составляющая до-

стояніе цѣлыхъ народныхъ массъ,—или въ качествѣ ингредіента религіознаго сознанія, или-же въ той наивной формѣ, въ которой она составляетъ, пожалуй, принадлежность даже высшихъ животныхъ и которая можетъ быть названа *наивнымъ реализмомъ*, въ наше время очень часто переходящимъ прямо въ *метафизику матеріализма*, какъ скоро человѣкъ получаетъ нѣкоторое знакомство съ естествовѣдѣніемъ. Отсюда слѣдуетъ, что метафизика не „баловство“, какъ многіе выражаются, а необходимое удовлетвореніе безусловной умственной потребности человѣка.

Итакъ, въ силу всего вышесказаннаго приступаемъ къ разбору книги „О жизни“ съ точки зрѣнія того предположенія, что она есть *часть* какой-либо философской системы. Такъ какъ, къ сожалѣнію, философское знаніе распадается на нѣсколько различныхъ направленій и системъ, то вполнѣ естественъ вопросъ, къ *какому направленію* принадлежитъ та система, часть которой составляетъ сочиненіе „О жизни“. Въ настоящее время мы даже и представить себѣ не можемъ сочиненія, которое заслуживало-бы названіе философскаго и въ которомъ такъ или иначе, однимъ изъ многихъ употребляемыхъ для того способовъ, не было-бы обозначено, къ какому направленію оно относится, или къ какой философской школѣ принадлежитъ его авторъ. Въ иныхъ авторъ прямо и даже съ особымъ удареніемъ заявляетъ, что онъ идеалистъ или реалистъ, спиритуалистъ или матеріалистъ, теистъ, пантеистъ или атеистъ, сенсуалистъ или раціоналистъ, субстанціалистъ или позитивистъ (феноменистъ), монистъ или плюралистъ, обозначая при этомъ, во избѣжаніе недоразумѣній, въ какомъ смыслѣ онъ употребляетъ всѣ вышеозначенные термины. Другіе, имѣя въ виду, что эти общіе термины употребляются въ колеблющемся и не прочно установленномъ смыслѣ, обозначаютъ точнѣе свое направленіе, указывая на какого-либо изъ извѣстныхъ философовъ: Платона, Аристотеля, Спинозу, Локка,

Юма, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана и т. п., къ міровоззрѣнію котораго они присоединяются съ тою или иною разницею, съ тѣмъ или инымъ видоизмѣненіемъ. Третьи, опасаясь или избѣгая по какимъ-нибудь мотивамъ такого опредѣленнаго заявленія о своемъ направленіи, обозначаютъ его посредствомъ опредѣленія понятія истины и ея критерія, или-же указываютъ на основные источники философскаго познанія, т.-е. видятъ-ли они ихъ во внѣшнемъ, или-же во внутреннемъ опытѣ,—въ чувственныхъ ощущеніяхъ или-же въ разумѣ или мышленіи и т. п. Такое заявленіе, тѣмъ или другимъ способомъ, о своемъ направленіи или принадлежности къ той или другой философской системѣ важно какъ для самого философа, такъ и для его читателей, потому что облегчаетъ имъ возможность болѣе яснаго пониманія его философскихъ идей и сужденій и затѣмъ возможность умственнаго и даже нравственнаго общенія вообще.

Что касается гр. Толстого, то въ цѣлой его книгѣ ни разу не встрѣчается ни одного изъ вышеуказанныхъ терминовъ, въ которыхъ могла-бы быть выражена положительно или отрицательно его принадлежность къ тому или другому философскому направленію. Но за то у него упомянуто нѣсколько именъ, которыми, повидимому, авторъ хотѣлъ обозначить свое мѣсто въ сферѣ философскихъ міросозерцаній; эти имена суть: Конфуцій, Лаодзы, Будда, Брамины, Зороастръ, и пр. Мы не только ничего не имѣемъ противъ оригинальности, но вообще даже склонны a priori сочувствовать поступку или слову, какъ скоро они выходятъ изъ *обычныхъ рамокъ рутины и условности;* но, признаемся, заявленіе гр. Толстого о своемъ шествіи по слѣдамъ вышеназванныхъ мудрецовъ повергаетъ насъ въ изумленіе и сомнѣніе. Прежде всего всѣ названные люди, на сколько можно допустить ихъ историческую достовѣрность, не философы въ строгомъ и точномъ смыслѣ, а представители или основатели религій; въ этомъ и состоитъ ихъ историческое значеніе. Конечно, въ широкомъ смыслѣ

слова ихъ можно назвать и философами, а потому мы должны будемъ признать гр. Толстого послѣдователемъ, продолжателемъ и истолкователемъ ихъ философіи. Но, и ставши на эту точку зрѣнія, мы нисколько не подвинемся въ разрѣшеніи вопроса о направленіи гр. Толстого. Мы уже не говоримъ о томъ, что ученій названныхъ имъ мудрецовъ мы, строго говоря, не знаемъ, потому что не только личное ученіе, но даже и самое существованіе многихъ изъ нихъ не имѣетъ полной достовѣрности и подлежитъ сомнѣнію. Мы вовсе не думаемъ отрицать историческаго существованія Будды, но есть извѣстные ученые, какъ, наприм., Сенаръ и Кернъ, которые всѣ преданія о Буддѣ съ большимъ остроуміемъ толкуютъ какъ солнечный миѳъ. Точно также мы ничего достовѣрнаго не знаемъ о тѣхъ браминахъ и мудрецахъ, которые считаются основателями браманизма, какъ религіозно-философскаго ученія, каковы, наприм., Віаса, Капила, Готама или Яджнавалкія, о которомъ много говорятъ намъ Упанишады, и т. п., или-же о Зороастрѣ, историческое существованіе котораго весьма сомнительно. Конфуцій несомнѣнно историческое лицо, но объ ученіи его мы знаемъ по преданію отъ его учениковъ. Итакъ, значитъ, можно говорить только о философіи конфуціанизма, таосизма, буддизма, браманизма и т. п.; но и тутъ опять мы имѣемъ дѣло не съ чѣмъ-нибудь однороднымъ, а съ различными школами и сектами, на которыя подраздѣляются эти общіе потоки азіатской философской мысли. Итакъ, заключаемъ мы трудно составить себѣ сколько-нибудь опредѣленное и точное понятіе о философскимъ воззрѣніяхъ человѣка, который говоритъ, что онъ принадлежитъ вообще къ буддизму, или что онъ слѣдуетъ ученію браминовъ. Наконецъ, мы никакъ не можемъ не видѣть чего-то крайне *искусственнаго и напускного* въ томъ, что гр. Толстой, человѣкъ обладающій высокою степенью европейской образованности, для поясненія своего философскаго міросозерцанія называетъ не кого-либо изъ европейскихъ философовъ,

а Будду, Конфуція или Зороастра. Но, повидимому, гр. Толстой ни въ грошъ не ставитъ европейскую философію, и пожалуй, всѣхъ европейскихъ философовъ разумѣетъ подъ кличкою „книжниковъ“; по крайней мѣрѣ въ третьей главѣ его книги у него высказалось несомнѣнно презрительное отношеніе къ нѣкоторымъ представителямъ европейской философіи, а именно: тамъ „философія Аристотеля, Бэкона и Конта“ названа „ничтожною“. Мы понимаемъ, что можно не раздѣлять воззрѣній Конта, Бэкона и Аристотеля, что можно упрекать ихъ въ заблужденіяхъ и ошибкахъ, но чтобы такъ третировать ихъ, особенно Аристотеля, одного изъ великихъ представителей человѣческой мысли,—это, признаемся, для насъ слишкомъ сильно и стоитъ выше нашего пониманія!

Итакъ, за отсутствіемъ удовлетворительныхъ прямыхъ указаній гр. Толстого о направленіи его философіи, намъ остается обратиться къ цѣлому содержанію его книги и поискать въ немъ какихъ-либо частей или элементовъ, которые-бы, такъ сказать, представляли теорію познанія и другія стороны его философской системы. Такъ какъ цѣлая книга наполнена рѣчами о *разумѣ, истинѣ, разумномъ сознаніи* и объ ихъ противоположности, т.-е. животномъ сознаніи, заблужденіи, ошибкѣ, то a priori должно ожидать, что гдѣ-либо и въ какой-либо формѣ у него есть опредѣленія, съ его точекъ зрѣнія, всѣхъ этихъ понятій. И дѣйствительно, есть многія мѣста, въ которыхъ, повидимому, даны такія опредѣленія. Обратимся-же къ разбору содержанія этихъ мѣстъ.

Можетъ показаться весьма страннымъ утвержденіе, что такой писатель, какъ гр. Толстой, въ совершенствѣ владѣющій литературнымъ и художественнымъ языкомъ, представляетъ для пониманія не меньшія затрудненія, чѣмъ Гегель, Кантъ и еще кто-либо изъ нѣмецкихъ философовъ, извѣстныхъ по темнотѣ изложенія, а между тѣмъ мы позволяемъ себѣ именно такое утверж-

деніе. Трудность языка гр. Толстого въ его сочиненіяхъ философскаго характера зависитъ однако, по-нашему, отъ совершенно другихъ и даже прямо *противоположныхъ* причинъ, чѣмъ у вышеназванныхъ философовъ. У нихъ она происходитъ отъ техническаго, условнаго, спеціально имъ принадлежащаго языка и терминологіи; но какъ скоро вы разъ достаточно познакомитесь съ ними, наприм. у Гегеля, то пониманіе этого философа становится уже дѣломъ довольно легкимъ. Даже Кантъ, при условіи знакомства съ его крайне искусственной терминологіей, становится доступнымъ пониманію, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ мѣстъ, гдѣ темнота происходитъ отъ неясности, двусмысленностей и колебаній въ самой мысли Канта. Но гр. Толстой употребляетъ общій литературный языкъ, въ которомъ нѣтъ спеціальныхъ, искусственныхъ, ему только принадлежащихъ терминовъ; кромѣ того въ его изложеніе входитъ множество образныхъ, поэтическихъ выраженій, примѣровъ и уподобленій, которые какъ-бы рисуютъ передъ вами всякую высказываемую имъ мысль. Между тѣмъ именно въ этихъ поэтическихъ выраженіяхъ и уподобленіяхъ, въ этомъ популярномъ языкѣ, въ этомъ отсутствіи техническихъ терминовъ и заключается вышеозначенная трудность пониманія гр. Толстого. Извѣстно, что въ словахъ, относящихся къ области нашего внутренняго опыта, къ области высшихъ и сложныхъ идей нашего нравственнаго и умственнаго міра, и употребляющихся въ общелитературномъ и разговорномъ языкѣ, нѣтъ никакой, какъ-либо установленной и соблюдаемой опредѣленности въ ихъ значеніи и смыслѣ; напротивъ, здѣсь господствуетъ полный произволъ. Одно и то-же слово чуть не каждымъ употребляется или совсѣмъ въ *особомъ* смыслѣ и значеніи, или-же, по крайней мѣрѣ, съ *особымъ* оттѣнкомъ, *особою* модификаціей общаго смысла и значенія, что, конечно, зависитъ главнымъ образомъ отъ различій въ условіяхъ жизни (степени образованности, личнаго опыта, вѣрованій, убѣжденій и проч.) членовъ народа и

общества, употребляющихъ одни и тѣ-же слова, но мыслящихъ подъ ними болѣе или менѣе различное содержаніе. Таковы, наприм., слова: бытіе, существованіе, духъ, разумъ, сознаніе, нравственность, благо, счастіе, жизнь, знаніе и т. под. Единственное средство сдѣлать такія слова настоящими орудіями для полнаго и дѣйствительнаго умственнаго общенія между людьми *вообще* и между писателями и ихъ читателями *въ частности* состоитъ въ томъ, чтобы или употреблять ихъ въ болѣе или менѣе установленномъ смыслѣ какого-либо опредѣленнаго психологическаго или философскаго направленія, или-же употреблять эти слова при постоянномъ ихъ опредѣленіи и вѣрности разъ поставленному опредѣленію.

Но гр. Толстой никакой заботы относительно этого предмета не обнаруживаетъ и никакихъ особыхъ правилъ или предосторожностей не соблюдаетъ. Онъ не только не даетъ точныхъ опредѣленій смысла, въ которомъ употребляетъ слова своего общелитературнаго и картиннаго языка, но даже постоянно грѣшитъ и въ томъ, что одно и то-же слово употребляетъ ad libitum въ разныхъ смыслахъ. Правда, это произвольное употребленіе чрезвычайно *выгодно* для цѣлей его проповѣди или для возбужденія у его читателей чувствъ и настроеній, ей соотвѣтствующихъ, но чрезвычайно *невыгодно* для тѣхъ очень немногихъ читателей, которые хотѣли-бы получить отъ гр. Толстого ясныя понятія и прочныя убѣжденія, способныя выдержать болѣе или менѣе строгую критику. Указавши въ общихъ чертахъ на это свойство сочиненія гр. Толстого „О жизни“, мы при своемъ разборѣ тѣхъ или другихъ пунктовъ его ученія, будемъ не разъ имѣть случай указывать на примѣры, подтверждающіе все вышесказанное.

Вглядываясь внимательно во множество положеній гр. Толстого, гдѣ онъ говоритъ о *разумѣ*, мы прежде всего отмѣчаемъ, что этотъ разумъ есть нѣчто, принадлежащее къ *различнымъ и*

азнороднымъ категоріямъ. Во первыхъ, отождествленіе разума съ понятіемъ, которое соединяется съ извѣстными терминами: Logos'а, мудрости и пр. (гл. X) *), даетъ намъ право на заключеніе, что разумъ есть не только *субстанція*, но даже личное, *само себя сознающее* существо, и притомъ высшее существо. Въ этомъ смыслѣ — особаго, отдѣльнаго отъ міра (или трансцендентнаго), верховнаго существа — понимается разумъ въ тѣхъ многочисленныхъ мѣстахъ книги „О жизни", гдѣ выражается мысль о цѣлесообразномъ устройствѣ всѣхъ отношеній и явленій въ мірѣ, въ силу котораго эти отношенія, въ концѣ концовъ, ведутъ къ одной общей цѣли — къ благу. Такимъ образомъ къ нашему благу ведетъ насъ и *прямой* путь пробужденія разумнаго сознанія, и *косвенный* путь страданій. Къ благу-же ведетъ насъ, наконецъ, и путь смерти, которая есть только средство для осуществленія особаго рода эволюціи, состоящей въ постоянномъ увеличеніи нашего величайшаго блага, именно—любви, при каждомъ „переходѣ отъ однихъ условій жизни къ другимъ, или отъ одного отношенія къ міру къ другому отношенію". Конечно, разумъ, установившій и поддерживающій эту разумную эволюцію, долженъ быть понимаемъ не иначе, какъ въ смыслѣ особаго верховнаго существа относительно существъ, проходящихъ путь эволюціи, которая, съ этой точки зрѣнія, есть не что иное, какъ дѣло свободнаго акта воли и любви этого верховнаго существа. Путемъ этой эволюціи верховный разумъ исправляетъ наши, чуждые ему, грѣхъ и вину и избавляетъ насъ отъ страданій жиз-

*) При ссылкахъ на книгу гр. Толстого: „О жизни", мы будемъ указывать главы или страницы его книги только въ такомъ случаѣ, когда указанный пунктъ не вошелъ въ наше изложеніе. Обо всемъ-же, вошедшемъ туда, мы будемъ говорить безъ особыхъ указаній, какъ о предметѣ знакомомъ читателю.

ни, которыя, по ученію гр. Толстого, суть только слѣдствія нашихъ прошедшихъ грѣховъ и заблужденій.

Но, въ силу неопредѣленности и образности выраженій гр. Толстого, тѣ же самыя мѣста могутъ быть толкуемы и въ другомъ смыслѣ, именно въ томъ, что разумъ не есть особое, личное, сознательное существо, но что онъ есть *безличная субстанція*, къ которой все прочее въ мірѣ относится какъ ея проявленіе, какъ ея модификація. Такое значеніе слова „разумъ“ подкрѣпляется многими мѣстами, которыя уже никакъ не могутъ быть толкуемы въ смыслѣ личнаго, верховнаго существа. Это второе понятіе разума вполнѣ родственно съ понятіемъ, прошедшимъ въ разныхъ формахъ чрезъ всю исторію греческой философіи, начиная съ Гераклита и кончая неоплатонизмомъ. Это есть объективный Logos или разумъ, или-же система вѣчныхъ идей, составляющихъ сущность всей природы или міра. Въ новой философіи тотъ-же разумъ является въ видѣ безсознательной субстанціи Спинозы, наконецъ онъ-же есть объективный разумъ Гегеля; однимъ словомъ, это есть вѣчный, объективный, міровой разумъ идеалистической и пантеистической философіи. Понятіе этого разума ясно выражается, наприм., въ тѣхъ мѣстахъ у гр. Толстого, гдѣ онъ говоритъ о разумѣ, какъ о „единственной связи всѣхъ живущихъ“, какъ о „не подлежащемъ опредѣленію и напротивъ составляющемъ основаніе для всякаго опредѣленія“; онъ-же и есть все, что мы „только и знаемъ и можемъ знать“. Но еще ярче является это понятіе разума, какъ безличной и безсознательной силы природы, составляющей основу явленій, въ тѣхъ мѣстахъ книги „О жизни“, гдѣ гр. Толстой прямо называетъ разумъ „*закономъ*“ (X) или-же говоритъ о томъ или другомъ „законѣ разума“, которому подчиняются явленія. Тутъ разумъ является какою-то роковою силой, подобной роковому *закону перерожденія* въ индусской

философіи, или подобной *законамъ природы* (тяготѣнія и проч.) матеріализма.

Но этимъ еще не оканчивается рядъ значеній, въ которыхъ употребляется гр. Толстымъ слово: „разумъ“. Чаще всего оно употребляется въ весьма далекомъ отъ двухъ вышеозначенныхъ значеній, но обычномъ смыслѣ спеціальной дѣятельности человѣка или „высшей способности, необходимой для его жизни“ (XI), выражающейся въ процессѣ, называемомъ мышленіемъ. Описывая разумъ въ этомъ смыслѣ, гр. Толстой считаетъ его подлежащимъ ошибкѣ, вреднымъ вліяніямъ книжниковъ и фарисеевъ; далѣе, въ этомъ-же смыслѣ разумъ дѣлится гр. Толстымъ на ложный и истинный, причемъ ложный борется съ истиннымъ. Въ этомъ же смыслѣ разумъ можетъ быть направленъ вмѣсто истины на „раздутіе похотей животной личности“. Наконецъ, употребленіе слова „разумъ“ въ этомъ смыслѣ несомнѣнно обнаруживается въ 3-мъ „Приложеніи“, гдѣ разумъ противополагается религіозной вѣрѣ. Очевидно, что понятіе этого разума вполнѣ несовмѣстимо съ понятіями, которыя мы разсматривали до сихъ поръ. Здѣсь о разумѣ, какъ о верховномъ существѣ, какъ о субстанціи, какъ о сознательной или безсознательной силѣ, наконецъ, какъ о законѣ, которому подчиняется все существующее,— о разумѣ, какъ о началѣ, все въ природѣ связующемъ, и рѣчи быть не можетъ. Здѣсь разумъ есть не болѣе, какъ только *слово*, которымъ называется дѣятельность человѣческаго мышленія тогда, когда она протекаетъ правильно или сообразно съ цѣлью получить надлежащіе продукты, т. е. мысли, удовлетворяющія логическимъ законамъ. Конечно, съ этой точки зрѣнія разумъ не можетъ быть мыслимъ какъ сила или какъ существо дѣйствующее, ставящее цѣли, управляющее явленіями, довольствующееся или недовольствующееся дѣятельностью мышленія, приводящее ее въ движеніе, или останавливающее и проч. Всѣ эти аттрибуты или свойства принадлежатъ тогда уже не разуму, а кому-либо

другому, *въ комъ* и *для кого* существуетъ и *кѣмъ* приводится въ движеніе дѣятельность, называющаяся, въ отличіе отъ другихъ психическихъ дѣятельностей человѣка, *мыслящею*, а когда она протекаетъ при особенно благопріятныхъ условіяхъ—*разумно-мыслящею* дѣятельностью.

Понятно, что если въ системѣ гр. Толстого одно изъ основныхъ понятій употребляется въ различныхъ смыслахъ, не допускающихъ никакого соглашенія, потому что они принадлежатъ къ различнымъ точкамъ зрѣнія или категоріямъ, и притомъ употребляется съ полнымъ и постояннымъ произволомъ, то ожидать отъ этой системы какого-либо прочнаго, достаточно обоснованнаго и убѣдительнаго міросозерцанія крайне рискованно, что, какъ мы увидимъ, и подтверждается на дѣлѣ.

Да не подумаетъ читатель, что мы ставимъ въ вину гр. Толстому даже его *художественный языкъ*, его сравненія, уподобленія и примѣры, и какъ будто видимъ въ нихъ своего рода *софистическую уловку*, посредствомъ которой онъ какъ бы *отуманиваетъ* своихъ читателей и выдаетъ имъ заблужденія за истину.

Во-первыхъ, мы и сами высоко цѣнимъ художественный языкъ гр. Толстого и думаемъ, что не чувствовали бы и десятой доли того удовольствія, которое испытывали, читая книгу „О жизни“, если бы тѣ же самыя мысли были изложены сухимъ, прозаическимъ языкомъ и тономъ.

Во-вторыхъ, упрекъ, который мы дѣлаемъ гр. Толстому, есть собственно упрекъ *не за* художественный его языкъ, а *за неясность и неточность* его понятій и за слѣдствіе ихъ, т.-е. трудность уловить значеніе этихъ понятій и разобраться въ нихъ. Художественный же языкъ, который, конечно, гр. Толстой употребляетъ безъ всякаго софистическаго умысла, а въ силу своей естественной природы, служитъ къ тому, что огромное большинство читателей, увлекаемые этимъ языкомъ, не видятъ этой не-

ясности и думаютъ, что въ ученіи гр. Толстого они имѣютъ дѣло съ чѣмъ-то чрезвычайно простымъ, яснымъ, возвышеннымъ, но только очень труднымъ для выполненія на практикѣ по общечеловѣческимъ слабостямъ. Между тѣмъ, по нашему, понять ученіе гр. Толстого, пожалуй, даже труднѣе, чѣмъ выполнить.

Для подтвержденія на примѣрахъ той мысли, что гр. Толстой, при посредствѣ своего языка, прикрываетъ неясность мысли и не убѣждаетъ, а какъ-бы *гипнотизируетъ* своихъ читателей, мы скажемъ слѣдующее.

Едва-ли найдется въ области философскихъ наукъ понятіе, которое было бы труднѣе для строгаго опредѣленія, чѣмъ то, которое выражается словомъ *сознаніе*. Не входя въ изложеніе причинъ этой трудности, которое завело бы насъ слишкомъ далеко въ сторону, мы ограничимся только замѣчаніемъ, что можетъ быть именно ею объясняется то явленіе, что весьма рѣдко встрѣчаешь въ философскихъ сочиненіяхъ попытку—не говоримъ строго опредѣлить это понятіе, но вообще хоть слегка обозначить *смыслъ*, въ какомъ употребляетъ авторъ сочиненія слово „сознаніе“. Что касается гр. Толстого, то у него нѣтъ и слѣда такой попытки, хотя это слово появляется чуть не на каждой страницѣ книги „О жизни“ и притомъ въ разныхъ сочетаніяхъ съ другими понятіями и, по преимуществу, въ фигуральныхъ выраженіяхъ. Само собою разумѣется, что постоянное соединеніе неопредѣленнаго понятія: „сознаніе“, съ многосмысленнымъ понятіемъ разума въ словѣ „разумное сознаніе“, представляетъ у гр. Толстого не малую *препону* для пониманія его философіи и обильный источникъ для недоразумѣній. Если мы къ этому соображенію присоединимъ другое, что понятія „разума“ или „разумнаго сознанія“ поэтически олицетворены и что при этомъ также поэтически говорится о „разрывѣ сознанія“, объ „обманѣ сознанія“, о „пробужденіи“, „возрастаніи“ (возмужаніи) сознанія, о борьбѣ „разумнаго сознанія съ сознаніемъ животной личности“,

то должны крѣпко опасаться попасть въ нѣкій поэтическій и даже, sit venia verbo..., *миѳологическій потокъ*, изъ котораго уже никакими средствами не выплывешь на твердую почву. Возьмемъ на-удачу главу VI-ю, которая трактуетъ „о раздвоеніи сознанія въ людяхъ нашего міра“. Начинается она на подобіе литургическаго возгласа или *теургическаго дѣйствія* (mise en scène) извѣстнымъ текстомъ, въ которомъ говорится о наступленіи времени для проповѣди истины, и далѣе представляетъ поэтическую картину, въ которой „разумное сознаніе, переросшее ложныя ученія“, обращаетъ свой голосъ къ человѣку, который до сихъ поръ подъ вліяніемъ этихъ ложныхъ ученій слушался голоса животной личности и служилъ ея похотямъ. Картина эта поэтически описываетъ споръ и борьбу въ человѣкѣ „животной личности“ съ „разумнымъ сознаніемъ“. Въ слѣдующей VII-й главѣ изображается, какъ тотъ-же человѣкъ въ силу этой борьбы „раздволяется“ и какъ жизнь его „разрывается“, „останавливается“. Вообще картина принимаетъ нѣсколько трагическій характеръ: ложное ученіе, подобно смертельному яду, „впитавшееся“ (imbu) въ человѣка, ведетъ къ смерти; *подрастающее*-же разумное сознаніе освобождаетъ его отъ смерти, но въ то-же время „останавливаетъ его жизнь“. Наконецъ въ VIII-й главѣ мучительное раздвоеніе человѣка находитъ благополучное разрѣшеніе въ картинѣ побѣды *совсѣмъ возмужавшаго* разумнаго сознанія надъ ложными ученіями книжниковъ и фарисеевъ. Оказывается, что „раздвоеніе сознанія“, что „противорѣчіе между голосомъ животной личности и разума“, что „остановка жизни“ есть не что иное, какъ призракъ или миражъ, навѣянный тѣми-же ложными ученіями. Человѣкъ, просвѣщенный „разумнымъ сознаніемъ“, узнаетъ, что жизни у него до сихъ поръ *никакой не было* и что, слѣдовательно, „остановки жизни“, которой онъ такъ ужасался, не могло и быть; что жизнь только тогда и начинается,

когда является „разумное сознаніе“ въ сопровожденіи величайшаго блага—любви.

Мы не можемъ скрыть отъ читателя, что во время чтенія этихъ и многихъ другихъ мѣстъ, гдѣ гр. Толстой въ видѣ поэтическихъ картинъ, олицетвореній и иносказаній рисуетъ борьбу разумнаго сознанія съ ложными ученіями, передъ нами невольно возникала извѣстная лубочная народная картинка, изображающая грудь человѣка, въ которой борятся, вооруженные соотвѣтствующими аттрибутами и символами, добрый духъ съ нѣсколькими злыми и, смотря по перипетіямъ этой борьбы, *то входятъ въ эту грудь, то выходятъ изъ нея.*

Само собою разумѣется, что другіе читатели, въ особенности, *менѣе осторожные,* увлекаются этимъ художественнымъ изложеніемъ еще въ гораздо большей степени, и подъ покровомъ этихъ эстетически возбуждающихъ образовъ, картинъ и иносказаній получаютъ *сомнительнаго качества,* съ точки зрѣнія логики, понятія, каковы, напримѣръ: а) что будто-бы человѣческое существо состоитъ изъ 3-хъ началъ, различныхъ по сущности, подчиненныхъ разнымъ законамъ, могущихъ соединяться другъ съ другомъ и даже повиноваться одно другому, но могущихъ и быть въ борьбѣ, а именно: „вещества, животной личности и разумнаго сознанія“; б) что будто-бы человѣческое сознаніе не одно и то-же со всѣми психическими состояніями и дѣйствіями человѣка, а есть какъ-бы особое существо *), и во всякомъ случаѣ одно изъ состояній человѣка, въ которомъ онъ какъ-бы превращается въ особое мѣсто или сцену, на которой появляются, въ которую „проникаютъ“ и которою „овладѣваютъ“ различные актеры, какъ наприм.: истинный разумъ съ его ученіемъ и за-

*) Такъ, наприм., въ главѣ IX-ой описывается „незамѣтный“ и постоянный ростъ разумнаго сознанія, совершенно такъ, какъ будто дѣло идетъ о растеніи или животномъ.

комъ любви, животная личность съ ея похотями и ея союзниками, ложнымъ разумомъ и ложными ученіями фарисеевъ и книжниковъ; что актеры эти стараются привлечь на свою сторону и убѣдить зрителя и слушателя, т.-е. самого человѣка. Человѣкъ же, по этому понятію, является чѣмъ-то особымъ отъ появляющихся на сценѣ сознанія актеровъ и ихъ голосовъ, и, въ качествѣ зрителя и слушателя, колеблется, склоняется то на ту, то на другую сторону, „оспариваетъ и заглушаетъ“, голосъ разумнаго сознанія и слушается похотей и ложныхъ ученій, за что и получаетъ наказаніе въ видѣ страданій и смерти; или-же пробуждается отъ заблужденій, повинуется закону разума и получаетъ въ награду вѣчное и незыблемое счастіе. Хотя мы могли-бы привести и другіе, но и этихъ двухъ пунктовъ, надѣемся, будетъ достаточно для иллюстраціи того, какъ, при помощи поэзіи, въ систему гр. Толстого входятъ сомнительныя и просто ложныя понятія. Нельзя также думать, что не важно, то-ли, другое или третье понятіе о разумѣ принимается гр. Толстымъ въ его системѣ и что поэтому какъ будто бы можно употреблять ихъ ad libitum. Мы, конечно, этого допустить не можемъ и полагаемъ, что всѣ три понятія о разумѣ логически могутъ быть связаны только съ различными міровоззрѣніями, что и подтверждается исторіей. Понятіе разума, въ смыслѣ особаго отъ другихъ и самосознательнаго верховнаго существа, составляетъ обыкновенно принадлежность системъ, которыя носятъ названіе *реализма, плюрализма* и *теизма*. Понятіе разума, какъ безличной высшей силы, составляетъ главнымъ образомъ принадлежность системъ, которыя носятъ названія *идеализма, монизма и пантеизма*. Наконецъ, понятіе разума, какъ только спеціальной человѣческой способности къ мышленію, есть по преимуществу принадлежность *матеріализма, сенсуализма, позитивизма* и т. п. Такъ какъ никакая система, а также и система гр. Толстого, не можетъ, безъ ущерба ея логической состоятельности и послѣ-

довательности, въ одно время принадлежать къ одному, другому и третьему направленію, то ясно, что эти *три разнородныя* понятія о разумѣ могутъ держаться въ системѣ гр. Толстого только благодаря *противорѣчію, непослѣдовательности* и *смѣшенію* различныхъ точекъ зрѣнія, которыми онъ пользуется ради цѣлей своей проповѣди, произвольно переходя съ одной на другую. Конечно, эти свойства системы отразились и на ея этическомъ ученіи, что мы и надѣемся показать при дальнѣйшемъ разборѣ книги „О жизни“.

Теперь мы еще остановимся на возможномъ и можетъ быть многими раздѣляемомъ мнѣніи относительно *общаго характера* философіи гр. Толстого, т.-е. мнѣніи, что она есть „философія христіанства“, если разсматривать христіанство не какъ произведеніе божественнаго откровенія, а съ точки зрѣнія человѣческаго разума. Это мнѣніе могло бы имѣть подъ собою весьма вѣрное основаніе въ томъ, что всякую религію, если въ ней отвлечься отъ того, что понимается, какъ откровеніе или непосредственное внушеніе и вмѣшательство въ ходъ природы божества (наприм., мистеріи, чудеса, установившіеся догма и культъ и т. п.), можно свести и понимать какъ одну изъ формъ того или другого философскаго направленія, причемъ даже самыя грубыя религіи окажутся родственными съ грубыми и простѣйшими формами философскихъ воззрѣній.

Такъ посмотримъ же, приложимо-ли это къ философскимъ воззрѣніямъ гр. Толстого. По нашему убѣжденію, воззрѣнія гр. Толстого болѣе соотвѣтствуютъ азіатскимъ религіямъ, нежели христіанству; и притязаніе его на отождествленіе своего ученія съ яко-бы очищеннымъ христіанствомъ, несостоятельно и основано на весьма крупномъ недоразумѣніи, въ которое впадаетъ какъ онъ самъ, такъ и его поклонники. Философія гр. Толстого вовсе не есть философія христіанства, а скорѣе всего философія браманизма, и пожалуй, еще болѣе буддизма. Какъ бы ни было

велико нѣкоторое внѣшнее сходство между буддизмомъ и христіанствомъ (наприм., въ заповѣди цѣломудрія, институтѣ монашества и многихъ другихъ отношеніяхъ) *), но все-таки *сущность* и *духъ* этихъ религій совершенно различны, а потому и то, что можетъ быть названо философіей буддизма или-же философіей христіанства, совершенно различно.

Прежде всего философія буддизма пантеистическая или, говоря точнѣе, атеистическая, ибо верховнымъ началомъ, лежащимъ въ основѣ всего міра, является *не субстанція* самосознательная или даже безсознательная, а *акциденція*, дѣйствіе, *дѣло* безъ дѣйствующаго существа. Точно также и міръ, по философіи буддизма, состоитъ не изъ существъ или субстанцій, мыслящихъ и дѣйствующихъ, а изъ дѣлъ, которыя происходятъ другъ отъ друга и которыя не имѣютъ начала и выходятъ изъ безконечности. Этотъ міръ дѣлъ и слагается въ призрачныя существа, въ призрачный временно-пространственный міръ вещей. Все познаніе, по буддійской философіи, и состоитъ только въ томъ, чтобы постичь эту призрачность и ея корень, — дѣла, которыя суть не что иное какъ выраженіе похотей, имѣющихъ призрачные объекты. Значитъ, этика буддійской философіи естественно имѣетъ своею цѣлью коренное *уничтоженіе дѣлъ* или, что тоже, спасеніе отъ похотей, желаній и тѣмъ самымъ спасеніе отъ страданій, которыя суть неизбѣжныя слѣдствія желаній, имѣющихъ призрачные, ежемгновенно измѣняющіеся и уходящіе въ безконечность, объекты или цѣли. Отсюда естественно также и то, что и послѣдняя цѣль этой философіи есть *ничто*, которое составляетъ и исходный пунктъ для того призрачнаго нѣчто, которое называется міромъ **). Совершенно противоположно этой

*) См., напр., соч. Seydel'я: Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Budda-Sage und Budda-Lehre, 1882.

**) Позволимъ себѣ указать читателямъ на наше сочиненіе: „Очерки изъ исторіи философіи", гдѣ подробно изложена философія буддизма.

философіи буддизма то философское міросозерцаніе, которое родственно христіанству. Въ этомъ міровоззрѣніи верховное существо есть одна изъ субстанцій и разнится отъ другихъ не тѣмъ, что оно—субстанція, а эти существа, акциденціи, какъ въ пантеизмѣ, а тѣмъ, что оно, по степени, есть высочайшая субстанція. Далѣе, міръ состоитъ изъ множества субстанцій, которыя хотя, въ силу своего участія въ природѣ высочайшей субстанціи, такъ сказать, идеально пребываютъ въ ней, но тѣмъ не менѣе суть все-таки самостоятельныя субстанціи, имѣющія свою особую индивидуальную природу и волю. Отсюда этика этого міросозерцанія имѣетъ *не одну только отрицательную* цѣль спасенія отъ страданій, *но и положительную*, а именно: всестороннее развитіе и усовершенствованіе природы каждаго существа до безконечности, или до того предѣла, который представляется въ высочайшемъ существѣ. Въ исторіи европейской философіи есть философскія системы, которыя дѣйствительно могутъ съ нѣкоторымъ правомъ претендовать на названіе философіи христіанства. Такъ, напримѣръ, еще въ древнемъ мірѣ нѣкоторые элементы этой христіанской философіи были, отчасти, предвосхищены разными формами платонизма и стоицизмомъ. На границѣ между новымъ и средневѣковымъ міромъ, въ эпоху Возрожденія, мы находимъ образчики философіи христіанства, напримѣръ у Николая Кузанскаго, у Кампанеллы и, какъ это ни покажется страннымъ, у Джордано Бруно. Въ новое время болѣе всѣхъ можетъ претендовать на названіе своего міровоззрѣнія „христіанской философіей“ Лейбницъ. Затѣмъ традиціи Лейбница, смѣшиваясь съ нѣкоторыми инородными элементами, отражаются въ философіи Канта и его преемниковъ и доходятъ до самаго послѣдняго времени, гдѣ, по нашему мнѣнію, основные пункты философіи Лейбница находятъ болѣе полное развитіе у нѣкоторыхъ представителей современной философіи, каковы, напримѣръ, Лотце, Бергманъ и Тейхмюл-

леръ*). Итакъ, отстранивши мнѣніе, что будто-бы философія гр. Толстого есть философія христіанства, мы переходимъ къ понятіямъ знанія и истины въ книгѣ „О жизни“. Напрасно стали-бы мы искать у гр. Толстого *точнаго* и *систематическаго* разрѣшенія вопросовъ: что такое знаніе, что такое истина и какими методами или способами обезпечивается пріобрѣтеніе ихъ, — однимъ словомъ, чего-либо въ родѣ выраженія принциповъ его логики и теоріи познанія. Но такъ какъ имъ несомнѣнно признается существованіе знанія и истины съ ихъ противоположностями,— незнаніемъ, ложью или заблужденіемъ, и такъ какъ онъ не мало дѣлалъ указаній на тѣ или другія частныя отдѣльныя истины, а также и отдѣльныя заблужденія, то мы и займемся этими указаніями, которыми особенно богаты главы XI, XII, XIII, XIV и слѣд. Въ нихъ, по нашему, даже формулировано гр. Толстымъ нѣчто въ родѣ *принципа познаваемости*, который поможетъ намъ образовать нѣкоторое понятіе о теоріи познанія той системы, къ которой относится книга „О жизни“.

По нашему мнѣнію, всѣ разсужденія гр. Толстого въ вышеозначенныхъ главахъ, при совершенно вѣрно и оригинально поставленномъ исходномъ пунктѣ, заключаютъ въ себѣ крупныя *недоразумѣнія*, которыя сбиваютъ автора съ вѣрно начатаго пути и ведутъ его въ лабиринтъ *затрудненій* и даже *противорѣчій*. Теперь мы формулируемъ этотъ вѣрный *исходный пунктъ* или *принципъ познаваемости* гр. Толстого, а потомъ укажемъ на недоразумѣнія.

Совершенно вѣрно утверждаетъ гр. Толстой, что намъ доступнѣе всего наше *сознаніе*, и притомъ наше *настоящее сознаніе*, и что безъ того намъ было-бы рѣшительно ничего неизвѣстно, не смотря на самое тщательное изученіе исторіи суще-

*) Бергманъ и Тейхмюллеръ, къ сожалѣнію недавно умершій, совершенно неизвѣстны въ Россіи, не смотря на то, что послѣдній былъ долгое время профессоромъ русскаго университета (Дерптскаго).

ствованія матеріальныхъ вещей, животныхъ и людей. Точно также неоспорима, по-нашему, и та истина, что изученіе *внѣшнихъ* вещей не можетъ научить насъ ничему о насъ самихъ, о нашихъ цѣляхъ, стремленіяхъ, радостяхъ, страданіяхъ, вообще о нашей жизни, о нашемъ существѣ и его свойствахъ. Конечно, обо всемъ этомъ мы узнаемъ изъ непосредственнаго даннаго намъ нашего сознанія. Поэтому мы вполнѣ согласны съ гр. Толстымъ, что совершенно ложны тѣ ученія, которыя въ движеніи вещества видятъ причину всего совершающагося въ мірѣ, а также и причину нашихъ дѣятельностей и состояній. Изученіе законовъ вещества и законовъ, выведенныхъ изъ историческаго существованія вещей, не можетъ научить насъ смыслу и значенію нашей жизни; поэтому изъ всѣхъ познаваемыхъ вещей наибольшую *важность* и наибольшую *достовѣрность* имѣетъ для познающаго его внутренняя жизнь, его разумъ, воля и чувство. Затѣмъ уже эта важность и достовѣрность познанія уменьшаются по мѣрѣ уменьшенія близости познаваемаго предмета къ намъ самимъ. Совершенно справедливо также утверждаетъ гр. Толстой, что достовѣрнѣе всего мы знаемъ о себѣ, потомъ о намъ подобныхъ людяхъ, далѣе — о животныхъ, растеніяхъ и наконецъ о мертвомъ веществѣ.

Центральнымъ пунктомъ всякаго знанія должно быть знаніе самого себя, такъ что „все дѣйствительное человѣческое знаніе заключается у каждаго въ своемъ *я*“ (XII), все же прочее мы можемъ понимать только изъ себя и только въ такой степени, въ какой оно похоже на насъ и есть „наше отраженіе“ (XIII).

Теперь мы укажемъ на *недоразумѣнія*.

Когда гр. Толстой говоритъ о сознаніи какъ объ области нашего достовѣрнаго познанія, то говоритъ не *просто о сознаніи*, а по большей части о какомъ-то „разумномъ сознаніи“. Это „разумное сознаніе“ онъ противополагаетъ „животному со-

знанію", которое тоже принадлежитъ намъ, но которое не есть *мы*, а составляетъ какую-то „нашу животную личность" или „животную индивидуальность". Вотъ этотъ-то пунктъ и составляетъ для насъ одинъ изъ большихъ камней преткновенія въ пониманіи системы гр. Толстого.

Мы-же съ своей стороны думаемъ, что не только у насъ, но вообще у сознающихъ существъ нѣтъ двойного, тройного и т. д., однимъ словомъ, *множественнаго* сознанія: что бы ни составляло *предметъ сознанія* каждаго существа и будетъ-ли оно *обширно* или *мало* по объему, оно входитъ въ единое сознаніе этого существа. Во всякомъ случаѣ каждый изъ насъ, т.-е. изъ людей, *непосредственно сознаетъ* это *единство* и приписываетъ всѣ различные по содержанію элементы своего сознанія одному и тому-же, также непосредственно сознаваемому, своему существу, которое и называетъ словечкомъ „*я*". Такое-же единство сознанія и единство сознающаго существа каждый, по аналогіи, приписываетъ и всѣмъ другимъ людямъ, а также и животнымъ. Самымъ сильнымъ *подтвержденіемъ* вѣрности этой нашей аналогіи служатъ для каждаго *связность*, *сопринадлежность* и *единство цѣли*, обнаруживающіяся въ дѣйствіяхъ людей и животныхъ. Поэтому для насъ, наприм., допустить, чтобы въ людяхъ или въ какомъ-либо другомъ, похожемъ на нихъ существѣ, совмѣщались различныя сознанія, такъ-же невозможно, какъ невозможно допустить, что Евгеній Онѣгинъ былъ заразъ и Ленскимъ или чтобы бѣгущій по крышѣ котъ Васька былъ заразъ и бѣгающей по улицѣ собакой Волчкомъ, или чтобы въ немъ вмѣстѣ съ его кошачьимъ сознаніемъ совмѣщалось и сознаніе собачье, такъ что кошачье сознаніе, выражаясь картиннымъ языкомъ гр. Толстого, влекло бы Ваську бѣгать по крышѣ и тамъ искать своего блага, а собачье сознаніе говорило-бы ему, что это невозможно, ибо это грозитъ смертью, и что благо возможно только на улицѣ.

Но можетъ быть кого-либо нисколько не затруднитъ признаніе въ человѣкѣ соединеніе двухъ началъ, *животнаго* и спеціально *человѣческаго*. Вѣдь, есть-же у насъ, подумаетъ кто-либо, свойства общія съ животными; а естъ и такія, которыхъ у животныхъ нѣтъ, какъ наприм., отличающій насъ отъ животныхъ разумъ; вѣдь мы видимъ и познаемъ себя съ двухъ сторонъ: *внѣшнимъ* образомъ, какъ тѣло, находящееся въ пространствѣ, подобное тѣламъ другихъ людей и животныхъ, и *внутреннимъ* образомъ, какъ нѣчто, не находящееся въ пространствѣ и являющееся непосредственно въ сознаніи нашихъ мыслей, чувствъ и желаній. Но такъ какъ это познаваемое нами въ сознаніи наше „я“ имѣетъ, какъ свою принадлежность, разумъ, котораго нѣтъ у животныхъ, то мы имѣемъ полное право отличить его отъ другого нашего „я“, которое состоитъ изъ нашего тѣла. Это тѣлесное наше „я“, въ отличіе отъ перваго, безтѣлеснаго, мы можемъ назвать нашимъ животнымъ „я“. Отсюда могутъ заключить, что гр. Толстой совершенно правъ, различая въ насъ разумное сознаніе, которое *не индивидуально*, и животную *индивидуальность*, которая, подобно другимъ индивидуальностямъ, т.-е. животнымъ и тѣламъ другихъ людей, имѣетъ мѣсто въ пространствѣ и возникаетъ во времени, а потому и умираетъ тоже во времени. Но, вслѣдствіе заблужденія, мы принимаемъ эту животную индивидуальность или тѣло, живущее въ пространствѣ и во времени, за себя, между тѣмъ какъ *мы-то и есмы* этотъ непосредственно сознаваемый въ себѣ разумъ, не находящійся въ пространствѣ и времени.

Но, прежде чѣмъ отвѣтить на эти предполагаемыя возраженія, мы должны сдѣлать одно замѣчаніе.

При всякой защитѣ гр. Толстого приходится *комментировать* и *толковать* отъ себя его ученіе. Но спрашивается, призналъ-ли бы гр. Толстой эти комментаріи или нѣтъ? Едва-ли можно отвѣчать съ полною увѣренностью, что онъ призналъ-бы

ихъ. Почему-же? Да просто потому, что, благодаря фигуральности и неточности языка гр. Толстого, никогда нѣтъ возможности *поручиться за вѣрность пониманія* его мысли. Но такъ какъ наша критическая работа предпринята ради убѣжденія читателя въ неудовлетворительности философіи гр. Толстого, то мы не станемъ заниматься вопросомъ о *соотвѣтствіи* этихъ толкованій положеніямъ книги „О жизни", хотя оно, по нашему, весьма вѣроятно. Итакъ, переходимъ къ объясненіямъ.

1) Не можемъ мы признать въ человѣкѣ двухъ *началъ*, животнаго и человѣческаго, по той простой причинѣ, что такихъ началъ *вовсе не существуетъ* въ дѣйствительности. Животное и человѣкъ не суть что-либо реальное; это только слова, которыми мы обозначаемъ наши абстрактныя понятія. Изъ того, что всякое реальное существо можетъ подходить подъ множество такихъ абстрактныхъ понятій, нисколько не слѣдуетъ, что оно состоитъ изъ столькихъ-же реальныхъ элементовъ, подъ сколько понятій подходитъ. Положимъ, наприм., что кто-либо подходитъ подъ понятія: существа, органическаго существа, животнаго, позвоночнаго животнаго, примата, антропопитека, человѣка, человѣка кавказской расы, индо-европейца и т. д. Неужели-же изъ того слѣдуетъ, что это существо состоитъ изъ множества особыхъ реальныхъ началъ, соотвѣтствующихъ вышеозначеннымъ понятіямъ? Точно также мы не видимъ никакой пользы для мысли о *составѣ человѣка* изъ двухъ началъ и въ соображеніяхъ о внѣшнемъ и внутреннемъ способѣ познанія себя человѣкомъ. Если тѣло человѣка находится въ пространствѣ, а его сознаніе не находится, то, вѣдь, и у животнаго только тѣло его находится въ пространствѣ, а содержаніе его сознанія, т.-е. ощущенія, чувства, желанія и представленія животнаго, точно такъ же, какъ и у человѣка, не имѣютъ мѣста въ пространствѣ. Значитъ, и тѣло животнаго точно такъ же не есть животное, какъ и тѣло человѣка не есть человѣкъ; и для жи-

вотнаго такъ же, какъ и для человѣка, существенную важность имѣютъ сознаваемыя имъ его представленія, его чувства, его желанія. Конечно, животное хотя и *сознаетъ* представленія, чувства и желанія, но *не имѣетъ знанія* о нихъ, какъ человѣкъ, который мыслитъ и кромѣ сознанія имѣетъ еще и знаніе, что нужно различать. Но за то животное и не ошибается подобно человѣку, который въ заблужденіи понимаетъ свое непосредственно сознаваемое имъ "я", какъ тѣло. Съ другой стороны, животное не дѣлаетъ и ошибки гр. Толстого, состоящей въ признаніи себя состоящимъ изъ *двухъ началъ и изъ двухъ „я"*. Но если бы животное мыслило и имѣло знанія, то, можетъ-быть, и оно ошибочно понимало бы свое „я" въ двухъ экземплярахъ: одно „я", данное въ его непосредственномъ сознаніи, т.-е, „я" — представляющее, чувствующее и хотящее, и другое „я", которое оно видѣло бы въ своемъ тѣлѣ, занимающемъ мѣсто въ пространствѣ.

Въ связи съ этимъ допущеніемъ *нѣсколькихъ сознаній въ одномъ существѣ* стоятъ, по нашему и другія недоразумѣнія въ *принципѣ познаваемости* гр. Толстого. По этому принципу мы всего полнѣе и лучше познаемъ то, „въ чемъ наиболѣе участвуетъ наше сознаніе", т.-е. то, что касается насъ-же самихъ. Внѣшніе-же предметы, „по преимуществу опредѣляемые законами пространства и времени, мы знаемъ тѣмъ менѣе, чѣмъ менѣе въ познаніи ихъ участвуетъ наше сознаніе. Мы не понимаемъ и не знаемъ ихъ, а только получаемъ о нихъ нѣкоторое представленіе". Такимъ образомъ знаніе наше въ переходѣ отъ самихъ себя къ другимъ людямъ, животнымъ, растеніямъ постепенно уменьшается и наконецъ, по словамъ гр. Толстого, „вещество мы понимаемъ меньше всего,—мы только его видимъ, но не знаемъ". Поэтому сколько бы и какъ бы тщательно мы ни наблюдали законы и „жизнь въ пространствѣ и времени, совершающуюся безъ нашихъ усилій, она всегда останется для насъ тайной".

Во всѣхъ этихъ положеніяхъ истинная основа такъ *переплетена* и *перепутана* съ недоразумѣніями, что мы считаемъ весьма нелегкимъ выдѣлить ихъ изъ этой основы, ясно формулировать и указать на ихъ источникъ; однако попытаемся.

Важнѣйшія изъ этихъ недоразумѣній состоятъ, по нашему, въ заблужденіи, что будто-бы мы можемъ знать что-либо *помимо* и какъ-бы *внѣ нашего сознанія*. Гр. Толстой несомнѣнно выражаетъ эту ошибочную мысль, когда въ несовсѣмъ ясныхъ выраженіяхъ говоритъ, что одни изъ познаваемыхъ предметовъ, являются намъ въ „нашемъ сознаніи“, а другіе являются намъ какъ-то „во внѣшнемъ представленіи“, и что первые мы „знаемъ“, а вторые только „видимъ и наблюдаемъ въ пространствѣ и времени“. Мы-же съ своей стороны думаемъ, что „сознаніе наше участвуетъ“ въ познаніи какихъ-бы то ни было предметовъ и даже самого пространства и времени, потому что внѣ этого сознанія для насъ никакихъ предметовъ нѣтъ и никакого познанія. Весь міръ, который мы можемъ понимать и называть „не я“, познается нами черезъ наше-же сознаніе: какимъ-либо образомъ соприкасаться и прямо наблюдать этотъ міръ, видѣть, слышать, осязать его и проч. мы рѣшительно не можемъ. Все это видѣніе, слышаніе, осязаніе и прочіе процессы такъ-называемаго чувственнаго воспріятія вмѣстѣ съ его *условіями*: пространствомъ, временемъ, движеніемъ и матеріею,—суть не что иное какъ акты нашей-же дѣятельности и явленія нашего сознанія. Конечно, мы имѣемъ *вполнѣ разумное основаніе* за этими явленіями разумѣть и полагать существа; но объ этихъ существахъ мы знаемъ только на основаніи данныхъ нашего-же сознанія, которыя мы понимаемъ какъ слѣдствія нашей связи и взаимодѣйствія съ другими существами, подобно намъ не подлежащими законамъ времени, пространства и движенія. Наши чувственныя ощущенія суть совершенно такая-же *наша принадлежность*, какъ и наша мысль, воля и чувство, но причина ихъ заключается не только

въ насъ, но и въ другихъ существахъ; и все, что мы объ этихъ существахъ знаемъ и можемъ знать, есть дѣло нашего мышленія и нашего правильнаго умозаключенія о томъ, что въ явленіяхъ нашего сознанія должно быть отнесено на долю нашей собственной дѣятельности и причинности и что—на долю дѣятельности и причинности другихъ существъ, съ которыми мы состоимъ въ метафизической связи. Гр. Толстой, по-нашему, впадаетъ въ ошибочную *половинчатость* и *односторонность* тѣмъ, что одни элементы нашего сознанія, относимые имъ къ нашему внутреннему міру, считаетъ не подлежащими пространству и времени, а другіе, относимые имъ къ такъ-называемому внѣшнему міру, считаетъ подлежащими пространству и времени. Отъ этого, по его мнѣнію, „свой разумъ, свое благо, свою жизнь, свое стремленіе къ благу мы знаемъ“, а свою „животную личность“ и „вещество нашего тѣла“ мы только „видимъ или представляемъ внѣшнимъ образомъ“. Мы-же думаемъ, что остановиться на безпространственности только однихъ психическихъ явленій нельзя, потому что мы тогда впадаемъ въ ничѣмъ *непримиримый дуализмъ*, который, какъ то доказываетъ вся исторія философіи, не смотря на всѣ усилія и даже вольную и невольную софистику философскихъ системъ, пытавшихся безпространственную душу привести въ связь съ пространственною матеріею, неизбѣжно приводитъ или къ *матеріализму*, при которомъ психическія состоянія являются какимъ-то непостижимымъ *рефлексомъ* движеній тѣла и мозга, или-же къ такому философскому воззрѣнію, которое отрицаетъ самостоятельное существованіе вещества и пространства и признаетъ существованіе только духовнаго міра. По-нашему, въ дуализмѣ *повиненъ* и гр. Толстой, котораго „односторонность и половинчатость“ мы именно и видимъ въ признаніи безвременнаго и безпространственнаго сознанія, рядомъ съ пространственностью матеріальныхъ тѣлъ.

По-нашему, не находятся въ пространствѣ и наше тѣло, и

тѣла животныхъ, и само вещество, а потому мы, конечно, не можемъ признать въ человѣкѣ соединенія какой-то „животной“, т.-е. пространственной „индивидуальности“ съ непространственнымъ и безвременнымъ „разумнымъ сознаніемъ“. Далѣе, въ силу того-же основанія, мы не можемъ дѣлить жизнь на „истинную и ложную“ въ смыслѣ гр. Толстого, т.-е. такъ, что первая не подлежитъ законамъ пространства и времени, а вторая будто-бы имъ подлежитъ. По-нашему, жизнь, какъ и всякая дѣйствительность, *одна*, и такъ-называемая пространственная и временная жизнь есть *такая-же истинная* жизнь, какъ и безпространственная и безвременная. Вѣдь, пространство и время не суть реальности; они—*идеальныя иллюзіи* и, какъ таковыя, они суть только слѣдствіе и выраженіе ограниченности нашей субстанціи. Если мы даже ясно поймемъ и сознаемъ иллюзорный характеръ пространства и времени, то тѣмъ самымъ мы вовсе еще не освободимся отъ своей ограниченности и несовершенства и не перейдемъ въ какую-то *трансцендентную* жизнь, а сдѣлаемъ только *громадный шагъ* въ нашемъ умственномъ развитіи. Этотъ шагъ будетъ чрезвычайно похожъ на наше освобожденіе отъ геоцентрической иллюзіи въ астрономіи и, по высшему его значенію, конечно, отразится еще важнѣйшими, чѣмъ тотъ, послѣдствіями и прогрессомъ во всѣхъ сферахъ нашей индивидуальной и общественной жизни.

Въ томъ-же дуализмѣ гр. Толстого коренится „загадочность и двусмысленность“ заглавія XIV-й главы. Если „истинная жизнь не то, что происходитъ въ пространствѣ и времени“ то спрашивается, что-же она такое и въ чемъ состоитъ? Очевидно, что, съ точки зрѣнія гр. Толстого, въ этой внѣпространственной и внѣвременной жизни нѣтъ мѣста для безчисленныхъ потребностей тѣла (пища, одежда, жилище и проч.); далѣе, нѣтъ также мѣста для безконечно-разнообразныхъ человѣческихъ инстинктовъ, чувствъ и страстей (самосохраненія, продолженія

рода, половой и родственной любви, дружбы, гнѣва, ненависти, тщеславія, гордости, корыстолюбія и проч. и проч.), нѣтъ, наконецъ, мѣста государству со всѣми его учрежденіями, просвѣщенію, цивилизаціи и т. д. Однимъ словомъ, жизнь внѣ пространства и времени есть жизнь безплотныхъ духовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ нами грѣшными ни въ радостяхъ и страданіяхъ, ни въ правахъ и обязанностяхъ. Но сознаться въ этомъ *прямо и на чистоту* для гр. Толстого было бы неудобно, ибо тогда теряетъ смыслъ его проповѣдь любви со всѣми ея послѣдствіями: непротивленіемъ злу, отрицаніемъ государства, суда, полиціи, общественныхъ отношеній, цивилизаціи культуры, и т. д., и т. д. Въ этомъ затрудненіи нашъ проповѣдникъ, конечно, *безъ сознательнаго умысла* избираетъ весьма замысловатую позицію. Онъ проповѣдуетъ человѣку такую систему нравственныхъ обязанностей, что выполненіе ихъ имѣетъ смыслъ и значеніе *только при условіяхъ* времени и пространства; но если бы назидаемый имъ человѣкъ возразилъ, что жизнь въ условіяхъ пространства и времени не можетъ состоять только изъ однѣхъ *обязанностей* (ибо тогда она мгновенно переходитъ въ смерть); что есть-же какой-либо *корреляте* ихъ, т.-е. *права*, что за лишенія, жертвы и страданія человѣкъ долженъ же имѣть *компенсацію* въ радостяхъ и наслажденіяхъ, свойственныхъ условіямъ пространства и времени, то на этотъ случай у гр. Толстого заготовлена для назидаемаго совсѣмъ иная рѣчь. „Нѣтъ, нѣтъ!— сказалъ бы онъ ему:—твои радости и наслажденія въ безвременной и безпространственной, т.-е. истинной жизни. Въ пространствѣ же и времени могутъ наслаждаться только животныя личности. Но ты, вѣдь, „разумное сознаніе“, твое наслажденіе въ одномъ „благоволеніи и жертвѣ жизнію въ пространствѣ и времени“. Очевидно, что такая спутывающая всѣ наши понятія проповѣдь можетъ быть *поддерживаема* только посредствомъ тѣхъ наполненныхъ картинами и иносказаніями положеній, на

которыя мы уже указывали, какъ наприм., „что мы совершаемъ движеніе въ высоту вмѣстѣ съ движеніемъ въ плоскости“ (зачѣмъ такъ, а не только въ высоту?), что „истинная жизнь внѣ пространства и времени подчиняетъ себѣ животную личность, подлежащую условіямъ пространства и времени“ (зачѣмъ-бы заниматься этимъ подчиненіемъ, когда нужно подниматься выше?), или что „внѣпространственная и внѣвременная жизнь должна обнаруживаться во времени и пространствѣ, но не опредѣляться условіями времени и пространства“ (т.-е. *быть* въ условіяхъ времени и пространства и *не быть* въ условіяхъ времени и пространства). Вотъ эти-то и имъ подобныя, едва-ли согласимыя съ логикой, положенія служатъ у гр. Толстого „лазейками“, чрезъ которыя можно ad libitum *уходить* въ пространство и время и *выходить* изъ нихъ.

Мы-же, вопреки этой односторонности гр. Толстого, утверждаемъ, что и *самое дѣленіе* предметовъ познанія на *внѣшній* и *внутренній* міръ есть до извѣстной степени остатокъ еще далеко не исчезнувшаго первоначальнаго наивно-реалистическаго міровоззрѣнія и что всѣ элементы нашего сознанія, не исключая и quasi-внѣшнихъ предметовъ въ пространствѣ и времени, принадлежатъ и относятся *къ одному и тому-же* нашему внутреннему міру. Всѣ они, равно какъ и само пространство и время, суть только наши мысли или *идеи* (т.-е. нашъ внутренній міръ) и подлежатъ только законамъ нашей мыслящей дѣятельности. Въ силу всего сейчасъ сказаннаго, мы видимъ слѣды недоразумѣнія даже въ той *формулировкѣ*, посредствомъ которой гр. Толстой выражаетъ и свои вѣрныя положенія. Такъ, когда онъ говоритъ, что какъ-бы внимательно мы ни изучали законы вещества и законы историческаго бытія вещей, но безъ нашего сознанія намъ было-бы рѣшительно ничего неизвѣстно о нашей жизни, то изъ этихъ словъ видно, что онъ предполагаетъ возможность какого-то *внѣшняго наблюденія* законовъ безъ нашего

сознанія о насъ самихъ. Мы-же думаемъ, что безъ него *невозможно было-бы* ни тщательное, ни поверхностное наблюденіе; да нечего было-бы и наблюдать, потому что міръ цвѣтныхъ, звучащихъ, пахнущихъ, теплыхъ, холодныхъ, перемѣняющихъ мѣсто и т. под. вещей самъ по себѣ не существуетъ и состоитъ изъ *образовъ*, построяемыхъ безсознательною дѣятельностью нашего *мышленія* и нашей *объективной* или *безсознательной фантазіи* на основаніи непосредственныхъ данныхъ нашего первоначальнаго сознанія, которыя принадлежатъ къ различнымъ родамъ, а именно: сознанія о нашихъ *дѣятельностяхъ* съ ихъ *содержаніемъ* (познавательной съ категоріями и логическими формами, волевой и чувствовательной съ чувствами, стремленіями и желаніями, и двигательной съ безчисленными внѣшними и внутренними ощущеніями) и сознанія о *нашемъ индивидуальномъ существѣ* или субстанціи.

Параллельно и одновременно съ этими образами тѣ-же наши дѣятельности и на тѣхъ-же основаніяхъ первоначальнаго сознанія и также безсознательно вырабатываютъ и основныя идеи, служащія для *объединенія*, *обобщенія* и *распорядка* сперва, или, такъ сказать, *въ первой инстанціи* этихъ *образовъ*, и, затѣмъ, или *во второй инстанціи* тѣхъ безчисленныхъ, самихъ по себѣ неустойчивыхъ, безпрерывно смѣняющихся и разнообразно переплетающихся первоначальныхъ и элементарныхъ *состояній* нашего сознанія. Эти упорядочивающія и объединяющія идеи или понятія и суть: *пространство*, *время*, *движеніе* и *матерія*. Для болѣе наглядпаго выраженія сейчасъ высказанной мысли позволимъ и себѣ взять примѣръ и сдѣлать уподобленіе. Извѣстно, что всѣ реальныя, экономическія *цѣнности* состоятъ въ безчисленно-разнообразныхъ *дѣйствіяхъ* (трудѣ, работѣ) различныхъ существъ (людей, животныхъ, растеній, химическихъ и физическихъ элементовъ). Для облегченія и упорядоченія перехода и пользованія этими цѣнностями существуетъ у людей фикція,

посредствомъ которой всѣ безконечно разнообразные экономическіе акты и продукты *обозначаются* и *замѣняются* металлическими деньгами или-же бумажными обязательствами, при которыхъ еще лучше бросаются въ глаза фиктивность и условность этого идеальнаго замѣстителя реальныхъ актовъ и продуктовъ. Пространство, время, движеніе и матерія, вмѣстѣ съ составляющими ее образами вещей, суть въ области познанія такіе-же *замѣстители* и *регуляторы* реальныхъ элементовъ сознанія, каковыми служатъ деньги и бумажныя обязательства для реальныхъ цѣнностей въ мірѣ экономическомъ. Какъ безъ денегъ или вообще безъ замѣстителя актовъ и продуктовъ труда экономическая жизнь людей не вышла-бы изъ самыхъ примитивныхъ формъ быта дикарей, такъ безъ идей пространства, времени, движенія и матеріи, распадающейся на образы вещей, умственная, а съ нею и вся культурная жизнь человѣчества была-бы почти въ такомъ-же неразвитомъ и низкомъ состояніи, въ какомъ она находится у высшихъ животныхъ, хотя имъ почти въ такой-же мѣрѣ, какъ и человѣку, доступна бóльшая часть элементовъ первоначальнаго сознанія и хотя они также, какъ и люди, изъ этихъ элементовъ вырабатываютъ *образы* вещей и пользуются ими въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ существамъ. Такимъ образомъ, по-нашему, пространство, время, движеніе и матерія или вещество, какъ таковыя, вовсе не суть нѣчто таинственное, непонятное, какъ говоритъ о томъ гр. Толстой, но напротивъ, они суть нѣчто чрезвычайное *прозрачное* и *ясное* для пониманія. Непонятными и таинственными они могутъ казаться только тогда, когда мы, не проникши въ ихъ идеальный характеръ и въ ихъ субъективное происхожденіе, считаемъ ихъ *реальностями* совершенно внѣшними для насъ, но въ то-же время доступными нашему наблюденію и воспріятію, хотя эта доступность и представляетъ непостижимую тайну, съ которою никакъ не могутъ справиться тѣ теоріи чувственнаго воспріятія, которыя призна-

ютъ реальнымъ вещество и его движеніе въ пространствѣ и времени.

Хотя гр. Толстой объ этомъ также, какъ и о другихъ пунктахъ его теоріи познанія, *прямо* и *систематически* нигдѣ не высказывается, однако мы считаемъ невозможнымъ сомнѣваться *въ признаніи* имъ пространства, времени и вещества, подчиненнаго ихъ законамъ, *реальностями*,—признаніи, соединенномъ, конечно, съ неяснымъ понятіемъ объ ихъ происхожденіи и появленіи въ нашемъ сознаніи, что, по-нашему, есть только другое выраженіе для вышеозначеннаго заблужденія, что можно знать что-либо *помимо* и *внѣ сознанія*. Вытекающія изъ этого заблужденія гр. Толстого недоразумѣнія всего ярче отражаются въ его *неправильномъ отношеніи* къ современной наукѣ, взятой въ ея цѣломъ составѣ, а съ ней и въ тѣсно связанной съ нею европейской культурѣ и цивилизаціи.

Вспомнимъ, какъ презрительно относится, напр., въ III-й главѣ и слѣд. гр. Толстой къ представителямъ современной науки и на какую низкую ступень онъ низводитъ значеніе ихъ трудовъ сравнительно съ ученіемъ мудрецовъ: Лаодзи, Конфуція, Браминовъ, Будды и проч. Вспомнимъ также и его упрекъ современнымъ образованнымъ людямъ въ томъ, что они, посвящая время на изученіе представителей наукъ, въ родѣ Гельмгольца или Спенсера, пренебрегаютъ этимъ ученіемъ мудрецовъ, которое „все можно купить за 5 руб. и прочесть въ двѣ недѣли и въ которомъ тѣмъ не менѣе заключена вся мудрость человѣчества, все, что сдѣлало человѣчество такимъ, какое оно есть“. При этомъ онъ изъ представителей наукъ нисколько не исключаетъ и представителей философіи, которую считаетъ такою-же ничтожною, какъ и другія науки, въ сравненіи съ ученіемъ мудрецовъ. Наконецъ, вспомнимъ также, какъ, характеризуя въ частности тѣ или другія науки, онъ, напр., историческія и политическія науки причисляетъ „къ праздным людскимъ разсужденіямъ о жизни“, а

изученіе естественныхъ наукъ считаетъ „не только праднымъ, но и губительнымъ, такъ какъ онѣ, исходя изъ своихъ основныхъ точекъ зрѣнія, закрываютъ отъ человѣка его единственный предметъ познанія и поддерживаютъ его въ томъ заблужденіи, что, изслѣдуя отраженіе предмета, онъ можетъ познать и самый предметъ (XI).“ Теперь мы попытаемся ясно обнаружить недоразумѣнія, лежащія въ основѣ такого отношенія гр. Толстого къ европейской наукѣ.

Во первыхъ, онъ признаетъ существованіе только наукъ, изучающихъ, по его выраженію, законы внѣшнихъ предметовъ въ пространствѣ и времени, но совершенно *пропускаетъ* и *игнорируетъ* существованіе *цѣлаго отдѣла* наукъ, занимающихся какъ разъ предметами, открытыми намъ въ нашемъ сознаніи. Этотъ отдѣлъ наукъ вообще состоитъ изъ наукъ о *духѣ* и распадается на *двѣ* большія группы: а) *философскія* науки и b) *общественныя*. Первая группа заключаетъ въ себѣ нѣсколько отдѣльныхъ дисциплинъ, а именно: *психологію, логику* или *теорію познанія, метафизику, этику, эстетику*. Вторая группа заключаетъ въ себѣ науки *объ обществѣ* и его различныхъ функціяхъ (впрочемъ, упомянутыя гр. Толстымъ подъ неопредѣленнымъ названіемъ наукъ политическихъ) и науки юридическія, *о правѣ*. Игнорируя всѣ эти науки, гр. Толстой ставитъ дѣло такъ, что какъ будто-бы въ европейской цивилизаціи существуютъ только науки естественныя и біологическія, заключающія ученіе о тѣлахъ, подлежащихъ законамъ пространства и времени, и о жизни, подчиняющейся этимъ законамъ. О предметахъ же, открывающихся намъ въ нашемъ сознаніи, узнать что-либо можно, по его словамъ, только изъ ученій мудрецовъ. Между тѣмъ, всѣ вышеназванныя нами науки, въ особенности науки философскія, именно и занимаются тѣмъ, что открывается намъ въ нашемъ сознаніи и что недоступно наблюденію внѣшнихъ чувствъ. Въ этихъ, игнорируемыхъ гр. Толстымъ, наукахъ мы

найдемъ и ученіе „о своемъ разумѣ“ и его законахъ, и даже о „разумѣ, которому подчиняется весь міръ“; въ нихъ-же мы найдемъ и ученіе о „своемъ благѣ“, о любви и другихъ чувствахъ, о волѣ и „стремленіи къ благу“, изъ которыхъ состоитъ наша внутренняя жизнь; здѣсь-же мы найдемъ и ученіе о нашихъ обязанностяхъ по отношенію къ нашимъ ближнимъ, къ людямъ и даже къ другимъ существамъ, взятымъ въ отдѣльности, и объ нашихъ обязанностяхъ къ тѣмъ-же самымъ существамъ, взятымъ вмѣстѣ въ общественной жизни. Въ тѣхъ же наукахъ мы найдемъ указанія и на наши права, какъ людей вообще и какъ членовъ общества въ частности; здѣсь-же мы найдемъ и ученіе о нормахъ жизни, которыхъ намъ приличествуетъ держаться, какъ разумнымъ существамъ и какъ членамъ общества, состоящаго изъ разумныхъ существъ. Что-же касается до ученій мудрецовъ, то мы откровенно признаемся, что, не смотря на все наше глубокое удивленіе и почтеніе къ нимъ, какъ къ первоначальнымъ просвѣтителямъ людей въ разныхъ странахъ въ раннія, грубыя эпохи, мы все-таки думаемъ, что ученіе о предметахъ нашего сознанія современныхъ европейскихъ, сейчасъ названныхъ наукъ, относится къ ученіямъ мудрецовъ такъ-же, какъ размышленіе зрѣлаго, опытнаго и возмужавшаго человѣка къ незрѣлымъ, неяснымъ, хотя возвышеннымъ и увлекательнымъ размышленіямъ юноши.

Во вторыхъ, гр. Толстой неосновательно расходится съ общимъ мнѣніемъ по вопросу о сравнительной ясности и *понятности* наукъ и по *достовѣрности* заключающихся въ нихъ знаній. По нашему въ этомъ пунктѣ общее мнѣніе правѣе автора книги „О жизни“. Общее мнѣніе считаетъ самою понятною и достовѣрною изъ наукъ прежде всего математику, потомъ механику; далѣе слѣдуютъ естественныя науки о веществѣ (физика, химія), потомъ біологія, потомъ общественныя науки и наконецъ психологія и вообще философскія науки. „Почему-же, спросятъ, общее мнѣніе право, а гр. Толстой не правъ?“ Да потому, отвѣтимъ

мы, что хотя во всѣхъ наукахъ человѣкъ, какъ выше было нами указано, имѣетъ дѣло только съ своимъ сознаніемъ, однако въ нѣкоторыхъ изъ нихъ отдѣльные элементы этого сознанія ярко и рѣзко *выдѣлены* изъ цѣлой массы и изъ общей связи и единства всего содержанія сознанія и, въ этомъ абстрактномъ видѣ, *поставлены* передъ нашею мыслящею дѣятельностью сами по себѣ, или объективно. Разумѣется, это выдѣленіе и постановка сдѣланы нами безсознательно, но, тѣмъ не менѣе, ими обусловлена чрезвычайная ясность и понятность наукъ математическихъ и естественныхъ. Что такое, наприм., математика или механика, т.-е. науки о величинѣ, числѣ, пространствѣ, времени и движеніи? Да онѣ суть не что иное, отвѣтимъ мы, какъ ученіе объ объективированномъ, оторванномъ отъ реальныхъ актовъ нашей умственной дѣятельности, способѣ распредѣленія, упорядоченія и пониманія нашею познавательною дѣятельностью актовъ нашихъ-же дѣятельностей вообще. Эта объективированная и фиксированная какъ-бы на фотографической пластинкѣ наша-же дѣятельность и является намъ въ наукахъ о времени, пространствѣ, движеніи, веществѣ и ихъ законахъ.

Но, начиная съ наукъ біологическихъ, эти законы значительно *осложняются*, начавшимся еще въ физикѣ и химіи, присоединеніемъ данныхъ нашего наличнаго, непосредственнаго сознанія, въ которыхъ отражается наша текущая, живая дѣятельность. Съ этого момента постепенно увеличиваются затрудненія въ изученіи предмета наукъ, ибо мы уже теряемъ, говоря фигурально, ту вымощенную и ровную почву, которую мы имѣли преимущественно въ наукахъ математическихъ и въ значительной степени въ физикѣ и химіи. Въ наше изученіе живого міра постоянно вплетается *несознаваемая* нами *аналогія* съ нашимъ непосредственно-сознаваемымъ существомъ и его функціями. Кромѣ того въ это изученіе входятъ, такъ-сказать, въ сыромъ видѣ (опыта и наблюденія) безчисленные акты сознанія о нашей

собственной дѣятельности и ея содержаніи, въ чемъ открывается новый *источникъ затрудненій*, отражающійся въ наукахъ о живыхъ существахъ тѣмъ въ большей степени, чѣмъ выше по своимъ функціямъ живое существо,—слѣдовательно, преимущественно въ наукѣ о человѣкѣ (физіологіи, антропологіи, психологіи и пр.). Дѣло въ томъ, что въ нашихъ безчисленныхъ, внутреннихъ и внѣшнихъ ощущеніяхъ, въ явленіяхъ нашего чувства, воли и проч., содержаніе которыхъ дано не въ пространствѣ и времени, а въ живомъ наличномъ сознаніи, вмѣстѣ съ нашей дѣятельностью отражается и дѣятельность другихъ безчисленныхъ существъ, съ которыми мы находимся въ *метафизическомъ общеніи* и *взаимодѣйствіи*. Отсюда чрезвычайно трудно изъ этого отраженія въ сознаніи *общей дѣятельности* нашей и другихъ существъ выдѣлить то, что есть выраженіе нашей дѣятельности и то, что есть выраженіе чужой дѣятельности и гдѣ мы играемъ пассивную роль. Поэтому совершенно справедливо то мнѣніе, что науки, трактующія о предметахъ непосредственно данныхъ въ нашемъ сознаніи, суть самыя трудныя для изученія, потому что представляютъ постоянную возможность ошибки и заблужденія.

Въ третьихъ, хотя первый и главный источникъ нашего знанія о жизни составляютъ непосредственныя данныя въ нашемъ сознаніи, но, вслѣдствіе вышеуказаннаго участія этихъ данныхъ во всѣхъ наукахъ, а слѣдовательно и въ наукахъ біологическихъ, историческихъ и общественныхъ, мы смѣло можемъ считать и эти науки источникомъ познанія о жизни въ *несравненно большей степени*, чѣмъ то допускаетъ гр. Толстой. Мы даже пойдемъ дальше и скажемъ, что посредствомъ данныхъ этихъ наукъ мы можемъ *повѣрять* показанія нашего непосредственнаго сознанія и даже *исправлять* тѣ иллюзіи и ошибки, въ которыя нерѣдко насъ вводятъ его показанія. Такъ, наприм., сплошь и рядомъ мы приписываемъ своимъ собственнымъ дѣятельностямъ хотѣнія, движенія и даже мышленія то, въ чемъ

мы вовсе не повинны,—и приписываемъ только на основаніи иллюзій, въ которыя вводитъ насъ непосредственное сознаніе. Затѣмъ въ вопросахъ о нашихъ радостяхъ и страданіяхъ мы должны руководиться данными наукъ, изучающихъ существованіе и жизнь въ зависимости отъ законовъ пространства и времени. Хотя пространство, время, движеніе и матерія и не суть реальности или не существуютъ сами по себѣ, но тѣмъ не менѣе, въ силу ограниченности нашей природы, они суть необходимый *значокъ* нашихъ реальныхъ отношеній съ другими реальными существами, однако такой точный и вѣрный значокъ, что, при умѣніи толковать его, онъ не уступаетъ въ цѣнности своихъ показаній и непосредственному сознанію. Требовать, чтобы мы въ познаніи о самихъ себѣ и о своей жизни игнорировали данныя наукъ, изслѣдующихъ явленія жизни въ законахъ пространства, времени, вещества и движенія, походило-бы на то, какъ еслибы мы для познанія и сообщенія своихъ и чужихъ мыслей захотѣли отказаться отъ употребленія словъ и буквенныхъ значковъ этихъ словъ на томъ основаніи, что слова суть звуки, а не мысли, а буквы суть видимыя каракульки, а не звуки и не мысли. Да и самъ гр. Толстой, не смотря на его громкое заявленіе, что „истинная человѣческая жизнь есть совсѣмъ не то, что происходитъ въ пространствѣ и времени“, все-таки, во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ о жизни и ея благѣ имѣетъ въ виду жизнь съ точки зрѣнія пространства и времени, что мы и надѣемся выяснить въ дальнѣйшемъ ходѣ нашей критики книги „О жизни“.

Однако предварительно намъ нужно сдѣлать еще одно маленькое разъясненіе. Въ главѣ IV-ой гр. Толстой относится къ естественнымъ наукамъ какъ бы съ полнымъ признаніемъ. Онъ только называетъ ихъ „*условными*“ и отрицаетъ „ложное мудрованіе“ поклонниковъ „научнаго воляпюка“, которые думаютъ, что жизнь можно понять на основаніи изученія тѣла и совер-

шающихся въ немъ перемѣнъ. Но тутъ мы расходимся съ гр. Толстымъ въ слѣдующихъ отношеніяхъ.

По-нашему условность естественныхъ наукъ состоитъ въ томъ, что онѣ въ своихъ изслѣдованіяхъ отправляются отъ предположенія, что пространство, время и движущаяся матерія суть *реальности*, и не задаются вопросомъ объ ихъ природѣ и происхожденіи. Но у гр. Толстого понятіе условности заключаетъ въ себѣ, по-нашему, *недоразумѣніе*, съ которымъ мы не можемъ согласиться. Біологія, по его мнѣнію, имѣетъ право „говорить о формахъ жизни, но не задаваясь вопросомъ о ея сущности. Жизнь должна приниматься истинной біологіей за аксіому изъ другой области знанія“ (см. гл. IV, стр. 24). Въ этихъ словахъ и заключается недоразумѣніе, о которомъ мы говоримъ и которое можно выразить въ слѣдующихъ вопросахъ. Какъ можетъ кто-либо, говорить о „формахъ жизни“, не зная, что такое жизнь? Вѣдь, въ такомъ случаѣ въ ученіе „о формахъ жизни“ біологъ можетъ внести многое такое, что къ жизни не относится и не имѣетъ съ нею ничего общаго. Конечно, по ученію гр. Толстого, біологъ долженъ взять понятіе о жизни „изъ другой области знанія“. Но тогда опять спрашивается: какъ біологъ возьметъ это понятіе? На вѣру?! Или же онъ долженъ вопросъ о сущности жизни изслѣдовать самъ? Въ этомъ послѣднемъ случаѣ устраняется надобность брать понятіе жизни изъ другой области на вѣру. Въ первомъ же случаѣ не будетъ-ли странно, что біологъ возьметъ на вѣру понятіе, составляющее *фундаментъ* для всего изслѣдованія „о формахъ жизни“? Далѣе, что это за область, изъ которой біологъ долженъ взять понятіе о жизни на вѣру? По убѣжденію гр. Толстого, это—ученіе мудрецовъ: Конфуція, Лаодзы, Будды, Браминовъ и проч. Но въ такомъ случаѣ является опять новый вопросъ. Такъ какъ ученіе этихъ мудрецовъ подлежитъ различнымъ толкованіямъ, то спрашивается: какому же изъ этихъ толкованій слѣдовать? Не рѣшивши этого

вопроса, вѣдь, можно попасть на какихъ нибудь фарисеевъ, которые „подмѣняютъ ученіе мудрецовъ своимъ“. Не трудно угадать, что въ концѣ концовъ единственнымъ вѣрнымъ и благонадежнымъ толкователемъ мудрецовъ окажется не кто иной, какъ гр. Толстой. Но, впрочемъ, не доходя до этого пункта, мы можемъ остановиться на весьма вѣроятномъ предположеніи, что ученые люди, понимающіе, что такое наука, не пойдутъ къ мудрецамъ и ихъ толкователямъ за разрѣшеніемъ вопроса, что такое жизнь. Это *тѣмъ болѣе* вѣроятно, что тотъ источникъ, изъ котораго дѣйствительно черпали свои познанія о жизни мудрецы, открытъ всякому человѣку, а также и ученому біологу въ его собственномъ непосредственномъ сознаніи. Поэтому данныя этого сознанія прямо или косвенно, съ вѣдома или безъ вѣдома біолога, въ большей или меньшей степени, но *непремѣнно входятъ* и въ біологическое ученіе о жизни, входятъ даже *не смотря на старанія* ученаго біолога стоять какъ можно строже на такъ-называемой объективной точкѣ зрѣнія и изслѣдовать явленія жизни съ внѣшней, т.-е. матеріальной или тѣлесной ихъ стороны. Конечно, при этомъ, ни одинъ серіозный біологъ не сочтетъ, что психическія явленія жизни, съ его точки зрѣнія тѣсно связанныя съ матеріальными, стоятъ въ *причинной зависимости* отъ этихъ послѣднихъ, и развѣ только остановится на ихъ *параллелизмѣ* и *соотвѣтствіи*. Только поклонники „научнаго волапюка“ утверждаютъ эту причинную зависимость, и мы вполнѣ сочувствуемъ всему сказанному гр. Толстымъ по ихъ адресу. Что же касается до насъ, то мы думаемъ, что *послѣднюю инстанцію* въ выработкѣ понятія о жизни составляетъ философія, которая, соединяя выводы біологіи, изслѣдующей жизнь съ внѣшней стороны, съ выводами психологіи, изслѣдующей жизнь со стороны непосредственнаго сознанія, должна дать такое понятіе о жизни, которое могло бы войти въ строго логическую связь со всѣми другими *основными философскими понятіями* и въ этой связи быть

однимъ изъ краеугольныхъ камней единаго и цѣльнаго, удовлетворяющаго разумъ, философскаго міросозерцанія. Въ силу всего сказаннаго, мы придаемъ *гораздо большее*, чѣмъ гр. Толстой, значеніе біологіи и считаемъ совершенно законною мысль о повѣркѣ посредствомъ ея законовъ явленій, данныхъ въ непосредственномъ сознаніи.

Во всякомъ случаѣ, какъ намъ кажется, единственно возможный и находящійся въ нашемъ распоряженіи *путь* къ удовлетворительному разрѣшенію всяческихъ философскихъ вопросовъ и, между прочимъ, вопроса о жизни лежитъ только черезъ философскія науки, переработавшія по своему данныя біологіи и другихъ наукъ. Каждому желающему имѣть такое рѣшеніе предстоитъ, вооружившись терпѣніемъ, вниманіемъ, настойчивостью въ трудѣ, добросовѣстно изучить, что предлагается въ этомъ отношеніи различными направленіями философіи и, подвергнувши предлагаемыя рѣшенія основательной критикѣ, выбрать то или другое изъ нихъ для руководства въ своей индивидуальной и общественной жизни; обращаться же къ ученіямъ „мудрецовъ“ нѣтъ надобности по той простой причинѣ, что все, что есть у нихъ состоятельнаго и истиннаго, уже заключается въ высшей степени и въ болѣе развитой формѣ въ философскихъ системахъ того или другого направленія. Надобности обращаться къ ученіямъ мудрецовъ нѣтъ тѣмъ болѣе, что милліоны, принадлежащіе къ религіи Конфуція, Будды, браминовъ и проч., въ своихъ понятіяхъ имѣютъ столь мало общаго съ ученіемъ Конфуція, Будды и браминовъ, что оно ограничивается почти только именемъ. Въ сущности эти милліоны остаются все еще при старомъ своемъ фетишизмѣ, натурализмѣ и идолопоклонствѣ, противъ котораго возставали и мудрецы, что подтверждаетъ и самъ гр. Толстой, который говоритъ, что милліоны, принадлежащіе къ той или другой религіи, вмѣсто ученія мудрецовъ слѣдуютъ ученію фарисеевъ, подмѣнившихъ это ученіе формалистикой и обрядами.

Потерпѣвъ неудачу въ поискахъ за теоріей познанія гр. Толстого въ томъ пунктѣ, который мы назвали *принципомъ познаваемости*, направимъ эти поиски въ другую сторону, а именно: займемся разборомъ его указаній на тѣ или другія отдѣльныя истины, а также и отдѣльныя заблужденія, о которыхъ говорится въ разбираемой нами книгѣ.

Обращаясь къ указаннымъ гр. Толстымъ отдѣльнымъ истинамъ и заблужденіямъ, мы имѣемъ въ виду путемъ разбора ихъ сдѣлать какія-либо заключенія съ одной стороны о *способѣ*, посредствомъ котораго авторъ нашелъ указываемыя имъ истины, а съ другой—о *причинахъ*, вслѣдствіе которыхъ, по его мнѣнію, произошли противоположныя имъ заблужденія. Мы надѣемся, что такія заключенія помогутъ намъ болѣе или менѣе вѣрно *формулировать* теорію познанія той философской системы, къ которой принадлежитъ сочиненіе „О жизни“.

Прежде всего остановимъ наше вниманіе на одной истинѣ, рѣшительно высказанной гр. Толстымъ въ главѣ X-ой и подтверждаемой въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, а именно, что „весь міръ подчиняется закону разума; въ небесныхъ тѣлахъ, въ животныхъ, въ растеніяхъ, во всемъ мірѣ это подчиненіе разуму совершается, по автору, безъ нашего участія, а въ самихъ себѣ мы знаемъ этотъ законъ разума таковымъ, что мы сами должны его исполнять“.

Прежде всего является вопросъ, откуда авторъ знаетъ, что весь міръ „подчиняется закону разума?“ По *принципу познаваемости*, мы можемъ знать съ полною достовѣрностью только о самихъ себѣ. „Всего менѣе мы можемъ знать что-либо о внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ, подчиняющемся законамъ пространства и времени“. Повидимому, самое прямое слѣдствіе изъ этого положенія должно бы состоять въ томъ, что мы не знаемъ, какимъ законамъ подчиняется внѣшній міръ; а если мы какъ нибудь и

можемъ предполагать какіе-либо законы, то почему же мы узнаемъ, что они суть законы разума?

Если взять въ соображеніе, что разумъ съ его законами является намъ въ нашемъ „разумномъ сознаніи“, то должно думать, что всѣ другія существа, кромѣ людей, ничего не могутъ знать о законахъ разума по той простой причинѣ, что у нихъ нѣтъ этого разумнаго сознанія, а слѣдовательно, они и не могутъ подчиняться имъ. Книжники называютъ законы, господствующіе въ пространствѣ и времени, которымъ, по гр. Толстому, подчиняется матеріальный міръ, *механическими* въ томъ смыслѣ, что они зависятъ отъ дѣйствія *слѣпыхъ*, составляющихъ прямую противоположность разуму, силъ тяготѣнія, удара, толчка и проч., а потому, утверждаютъ книжники, разумъ вовсе не участвовалъ въ происхожденіи этихъ законовъ. Но не останавливаясь долго на этомъ воззрѣніи книжниковъ, мы укажемъ на другое, по-нашему, важное затрудненіе въ предположеніи подчиненія „всего міра законамъ разума“. Это затрудненіе можно выразить въ слѣдующемъ вопросѣ: какъ возможно, что, не смотря на непосредственное знаніе въ своемъ сознаніи законовъ разума, мы не подчиняемся имъ и оспариваемъ ихъ, и напротивъ подчиняемся тѣмъ же самымъ законамъ, которымъ подчиняется неразумное животное и даже мертвое вещество, потому что слѣдовать *закону инерціи* и двигаться по проложеннымъ путямъ, въ направленіи наименьшаго сопротивленія, есть по преимуществу дѣло вещества. Вспомнимъ слова гр. Толстого о томъ, что всѣ люди въ своей жизни, не смотря на разумъ и даже страданія, подчиняются, подобно веществу, инерціи и привычкѣ. Конечно, на нашъ вопросъ можно отвѣтить, что мы не повинуемся законамъ разума, потому что находимся подъ вреднымъ вліяніемъ ложныхъ ученій фарисеевъ и книжниковъ. Но этимъ отводомъ затрудненіе не только не устраняется, но еще, пожалуй, разростается. Опять спрашивается: какимъ образомъ я, прямо слыша-

щій въ своемъ сознаніи голосъ разума, вдругъ буду повиноваться не ему, а чужому голосу и сознанію. По естественному и дѣйствительному порядку вещей, даже ложь и нелѣпость, но какъ-либо данная въ *непосредственномъ* сознаніи человѣка, будетъ противостоять многочисленнымъ голосамъ и увѣреніямъ другихъ людей, что и подтверждается, наприм., случаями помѣшательства, основаннаго на зрительныхъ и слуховыхъ галлюцинаціяхъ. Мы не можемъ себѣ представить такого случая, чтобы кто-нибудь, непосредственно сознавая, что ему больно, когда, напр., у него болитъ зубъ, могъ повѣритъ постороннимъ уговариваніямъ, что ему не больно, а напротивъ пріятно. Но если даже мы и допустили бы чудесное вліяніе на всѣхъ людей книжниковъ и фарисеевъ, то остается не малое затрудненіе въ томъ, какимъ образомъ эти книжники и особенно фарисеи, близко знакомые съ ученіемъ мудрецовъ, также слышащіе въ своемъ сознаніи непосредственный голосъ разума о благѣ и о средствахъ его достиженія, какимъ образомъ они не только „заглушаютъ и оспариваютъ“ этотъ голосъ по отношенію къ себѣ, но соблазняютъ не повиноваться ему и другихъ? Къ сожалѣнію, мы не видимъ въ книгѣ „О жизни“ никакихъ данныхъ къ удовлетворительному разрѣшенію поставленныхъ нами вопросовъ, кромѣ можетъ быть тихомолкомъ подставляемаго основанія въ видѣ, напримѣръ, такого разсужденія, что вѣдь законы внѣшняго міра, изучаемые механикой, астрономіей, физикой, химіей и проч., открыты и познаны человѣческимъ разумомъ, а такъ какъ этотъ разумъ не могъ бы познать законовъ неразумныхъ или безсмысленныхъ, то отсюда ясно, что законы, которымъ подчиняется внѣшній міръ, суть законы разума. Этому соображенію, кажется, не мѣшаетъ и то обстоятельство, что внѣшній міръ подчиняется законамъ разума, а люди не подчиняются; это достаточно объясняется указаніемъ на вліяніе фарисеевъ и книжниковъ. Люди, привыкшіе жить на основаніи ихъ авторитета, по рутинѣ, повин-

нуются имъ и тогда, когда они ради эгоистическихъ цѣлей истину подмѣняютъ заблужденіемъ и тѣмъ поощряютъ слушающихъ ихъ людей употреблять разумъ не на открытіе истины, а на службу страстямъ и похотямъ.

Но однако это, повидимому, естественное соображеніе какъ будто бы походитъ на софистическую *игру словами*. Изъ того, что нашъ разумъ познаетъ законы вещественной природы, вовсе еще не слѣдуетъ, что законы эти разумны въ томъ смыслѣ, что или установлены разумомъ, или что они ведутъ къ разумной цѣли. Цѣлыя философскія системы отрицаютъ какую-либо разумность у законовъ природы, но въ то-же время признаютъ ихъ познаваемыми разумомъ человѣческимъ. Вообще, слово „законъ“ очень легко подаетъ поводъ къ софистикѣ, основанной на игрѣ двумя значеніями этого слова, — значеніемъ естественно-научнымъ, въ которомъ слово „законъ“ значитъ, что какой-либо фактъ постоянно происходитъ одинаковымъ образомъ, и значеніемъ теологическимъ или юридическимъ, по которому законъ есть установленный высшею силой или властью образъ дѣйствій, которому *должны* подчиняться низшія силы или существа. Точно также ученіе гр. Толстого о гибельномъ вліяніи на людей книжниковъ и фарисеевъ мы считаемъ совсѣмъ не убѣдительнымъ. Не говоря уже о трудности согласить съ проповѣдью любви ко всѣмъ людямъ *огульное обвиненіе* цѣлыхъ группъ людей въ подлогѣ, ради служенія своимъ страстямъ и похотямъ, ученіе это *вполнѣ противорѣчитъ* и логикѣ, и исторіи. Вѣдь мы знаемъ обычную исторію, которая происходила съ ученіемъ мудрецовъ, т.-е. что какъ только высказывалось или слагалось преданіе объ ученіи какого-либо мудреца, то уже среди ближайшихъ его послѣдователей являлось разногласіе въ толкованіи этого ученія, и въ дальнѣйшемъ его развитіи разногласіе съ каждымъ днемъ увеличивалось, образуя все новыя и новыя партіи и секты, изъ которыхъ каждая считала себя единственно вѣрною истолкова-

тельницею ученія мудреца. Секты вступали въ борьбу между собою, а также и въ компромиссъ, сливались и развѣтвлялись до тѣхъ поръ, пока какая-нибудь изъ нихъ, воспользовавшись благопріятными условіями, не склоняла на свою сторону государственную власть и съ ея помощью не вытѣсняла соперничествующія секты и такимъ образомъ становилась господствующею истолковательницею ученія мудрецовъ. Никакого умышленнаго подмѣна и подлога (за неважными исключеніями) подъ ученія мудрецовъ въ сущности не бывало, а истолковывались они различнымъ образомъ какъ въ силу различія въ настроеніи, пониманіи и интересахъ людей, такъ и вслѣдствіе неопредѣленности самыхъ ученій. Извѣстно, наконецъ, и то, что въ этой борьбѣ сектъ массы и милліоны были пассивными орудіями въ рукахъ немногихъ руководителей сектъ и въ концѣ концовъ также пассивно переходили подъ руководительство получившей господство секты.

Теперь мы приглашаемъ читателя обратиться къ разбору указанныхъ гр. Толстымъ истинъ, касающихся жизни, и противоположныхъ имъ заблужденій.

Остановимся прежде всего на поддерживаемомъ во всей книгѣ „О жизни“ различеніи *истинной* и *ложной* жизни. Здѣсь мы предварительно должны сдѣлать замѣчаніе, что ни одно слово не употребляется такъ многосмысленно, какъ слово „жизнь“, и что ни съ однимъ терминомъ не соединено столько неточныхъ, фигуральныхъ значеній, сколько съ этимъ словомъ. Поэтому естественно желать и ожидать отъ всякаго философскаго сочиненія о жизни употребленія этого слова въ опредѣленномъ и однообразномъ значеніи. Но у гр. Толстого самое первое положеніе его о дѣленіи жизни на истинную и ложную уже вводитъ насъ въ *область метафоръ* и *иносказаній*. Дѣло въ томъ, что термины „истинный“ и „ложный“ точно и прямо могутъ быть приложимы только къ продуктамъ познавательной дѣятельности.

Только мысли, сужденія, умозаключенія и, далѣе, системы сужденій и умозаключеній, или ученія, могутъ быть *истинными* или *ложными*. Продукты же другихъ дѣятельностей человѣка, наприм., хотѣнія, чувствованія, движенія, не допускаютъ этихъ предикатовъ; они могутъ быть пріятными или непріятными, хорошими и дурными, цѣлесообразными (разумными) или безсмысленными, красивыми или безобразными и т. д., но не истинными или ложными. Что же касается до жизни, то она есть такой процессъ, въ которомъ участвуютъ *всѣ* дѣятельности человѣка; она состоитъ изъ продуктовъ всѣхъ ихъ, а потому и характеризовать ее по продуктамъ какой-либо одной дѣятельности будетъ *односторонне* и *ошибочно*.

Конечно, мы всѣ употребляемъ въ литературномъ и разговорномъ языкѣ выраженія: истинная, ложная жизнь,—но употребляемъ, чаще всего не сознавая, что это фигуральныя выраженія, переносящія на цѣлое (т.-е. всѣ дѣятельности, составляющія жизнь) то, что приличествуетъ только части (т.-е одной познавательной), и что этими выраженіями мы собственно характеризуемъ не жизнь, а людей которые, по нашему мнѣнію, живутъ соотвѣтственно или несоотвѣтственно своему понятію о смыслѣ и значеніи жизни. Но если подобнаго рода фигуральныя выраженіи и могутъ быть допущены въ обычномъ языкѣ, то едва-ли можно съ ними помириться въ философскомъ трактатѣ, заявляющемъ притязаніе открыть единственно истинное и вѣрное понятіе о жизни. Но этого еще мало. Гр. Толстой не соблюдаетъ однообразнаго употребленія слова „жизнь“ даже въ сейчасъ указанномъ метафорическомъ смыслѣ, а употребляетъ его еще въ особомъ смыслѣ, гдѣ истинная жизнь означаетъ *дѣйствительную*, или реально-существующую жизнь, а ложная означаетъ реально-несуществующую, *мнимую* или *призрачную* жизнь. Пересмотримъ наприм., главы VII—XIV, и мы вполнѣ убѣдимся, что живутъ, по гр.

Толстому, только люди, слѣдующіе разумному сознанію и ученію мудрецовъ; тѣ же, которые не слушаютъ этого сознанія и слѣдуютъ ученію фарисеевъ, книжниковъ, или вообще „ученію міра сего“, не имѣютъ *„никакой жизни и никакого знанія* о ней“, т.-е. не живутъ (гл. VII), а имѣютъ только „одно существованіе“, подобно камнямъ, песку, глинѣ и проч. Значитъ, напрасно мы думаемъ, что на земномъ шарѣ живетъ около милліарда съ четвертью людей; настоящее число ихъ гораздо меньше,—можетъ-быть, въ десять, сто тысячъ разъ меньше. Въ нашемъ отечествѣ, пожалуй, живутъ только гр. Толстой и „иже съ нимъ“; и то, если, отстраняя всякую казуистику, повѣрить имъ на слово, что они слушаютъ только „голосъ разумнаго сознанія“ и исполняютъ „законъ любви“.

Въ вопросѣ о происхожденіи истинной жизни мы имѣемъ двоякія показанія автора: по однимъ какъ будто-бы жизнь *происходитъ*, по другимъ она будто-бы вовсе *не происходитъ*. Эти послѣднія показанія даны всего рѣшительнѣе въ гл. XIV-й, которая носитъ такое заглавіе: „Истинная жизнь человѣческая не есть то, что происходитъ въ пространствѣ и времени“, Прежде всего не можемъ не замѣтить, что заглавіе это представляетъ нѣчто загадочное и двусмысленное. Въ немъ, по-нашему, при видимомъ утвержденіи безвременности и безпространственности человѣческой жизни, оставляется, говоря фигурально, лазейка, чрезъ которую можно незамѣтно перебираться въ пространство и время. Возьмемъ примѣръ: въ истинной жизни человѣкъ, по ученію гр. Толстого, отдаетъ безразлично всякому другому человѣку „свое имущество, свою работу, свое время, свои силы, свое тѣло и, наконецъ, свою жизнь“ (XXV). Но, спрашивается, какъ я могу отдать кому-нибудь свое время, когда я живу внѣ времени, какъ я могу пожертвовать моимъ тѣломъ, когда оно находится въ пространствѣ, а я живу внѣ пространства,—или какъ я могу жертвовать моимъ имуществомъ и тру-

домъ, если первое состоитъ изъ матеріальныхъ вещей, находящихся въ пространствѣ, а второй состоитъ изъ движеній въ въ пространствѣ и времени? Или, наконецъ, какъ я могу пожертвовать кому-либо жизнью, когда моя истинная жизнь не возникаетъ и не уничтожается, вообще не можетъ прекратиться или исчезнуть. Мы съ своей стороны не видимъ исходa изъ этихъ затрудненій и противорѣчій.

Далѣе, по-нашему, не маловажное затрудненіе и въ томъ, что въ истинной жизни наша животная личность подчиняется разумному сознанію; но такъ какъ животная личность находится въ пространствѣ и времени и подлежитъ ихъ законамъ, то мы и не можемъ понять, какъ разумное сознаніе, не находящееся въ пространствѣ и времени, можетъ подчинять себѣ эту личность, находящуюся въ пространствѣ и времени и подчиняющуюся царствующимъ тамъ неразумнымъ, механическимъ законамъ.

Теперь взглянемъ на тѣ показанія гр. Толстого, по которымъ „истинная жизнь“ происходитъ, зарождается, возрастаетъ, т.-е. какъ-бы совершается во времени. Вспомнимъ, какими яркими и мрачными красками описано у гр. Толстого (VII—XIV) необходимое *условіе* истинной жизни, состоящее въ „обманѣ сознанія“, „разрывѣ, противорѣчіи и остановкѣ“, которые, хотя и мнимые, но все-таки служатъ источникомъ страха и тяжкихъ страданій. Отчего же, спрашивается, этотъ разрывъ, остановка и страхъ? Отчего человѣкъ не остается и сегодня въ томъ же состояніи животной невинности, въ какомъ былъ и вчера, ничего не зная о жизни и не имѣя ея, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не подлежа, по незнанію, никакой отвѣтственности за эту жизнь? На это гр. Толстой не даетъ надлежащаго отвѣта, а отдѣлывается красивыми, но ничего необъясняющими уподобленіями и метафорами. Человѣкъ, видите-ли, все двигался въ плоскости, и *вдругъ поднялся* въ высоту (или по другимъ уподобленіямъ:

„разумное сознаніе его пробудилось, проснулось“). Какъ увидалъ онъ, что дѣлается на плоскости, то ужаснулся, потому что не понялъ, что происходящее тамъ, внизу, вовсе не есть жизнь, предназначенная ему „закономъ разума“, и что напротивъ его назначеніе только въ томъ и состоитъ, чтобы подниматься все выше и выше. Опять вы, можетъ-быть, спросите, да отчего же это пробудившійся человѣкъ не понялъ, что онъ уже на высотѣ, а слѣдовательно, не находясь болѣе въ ужасной плоскости, не обязанъ продѣлывать то, что тамъ, „по ученію міра сего“, называется жизнію, между тѣмъ какъ оно только „одно существованіе“? И опять-таки на этотъ вопросъ вы получите не объясненіе, а продолженіе той же метафоры и уподобленія. Не зная, что онъ поднялся на высоту, человѣкъ снова спускается внизъ и „ложится какъ можно ниже, чтобы не видѣть“ представившихся ему съ высоты ужасовъ. „Но сила разумнаго сознанія опять поднимаетъ его: опять онъ видитъ, опять ужасается и, чтобы не видѣть, опять припадаетъ къ землѣ“ (XIV). Эта процедура „поднятія въ высоту“ и „припаданія къ землѣ“ многократно повторяется до тѣхъ поръ, „пока человѣкъ не *повѣритъ* въ крылья своего разума и не полетитъ туда, куда они влекутъ его“.

Мы рѣшительно не можемъ понять, какъ всѣ эти картины, въ которыхъ смѣняются „разрывъ, противорѣчіе, остановка“ и перипетіи „поднятія и припаданія“, могутъ быть мыслимы съ точки зрѣнія безвременности и вѣчности, составляющихъ принадлежность разумнаго сознанія и истинной жизни.

Остановимся теперь еще на опредѣленіи жизни. Опредѣленіе это, по мнѣнію гр. Толстого, есть не что иное, какъ сокращеніе и обобщеніе опредѣленій, данныхъ мудрецами, а кромѣ того оно есть выраженіе того „истиннаго понятія о жизни“, которое, по его ученію, принадлежитъ всѣмъ людямъ. Это опредѣленіе гласитъ, что „жизнь есть стремленіе къ благу, стремленіе избѣ-

гать страданій и достигать радостей и наслажденій, которыхъ желаетъ каждый". „Желать и достигать блага, — говоритъ авторъ, — все равно, что жить".

Едва-ли что-либо можетъ лучше свидѣтельствовать объ *односторонности* и *произволѣ* положеній, поддерживаемыхъ въ книгѣ „О жизни", какъ это опредѣленіе! Совершенно вѣрно говоря о томъ, что въ основу нашего понятія жизни должны лечь непосредственныя показанія нашего сознанія, гр. Толстой на дѣлѣ *противорѣчитъ* этимъ своимъ словамъ и вноситъ въ это понятіе далеко не всѣ дѣйствительныя данныя сознанія, а только тѣ, которыя соотвѣтствуютъ предвзятой идеѣ, составляющей предметъ его проповѣди. Опредѣляя жизнь, какъ стремленіе къ благу, гр. Толстой беретъ въ это опредѣленіе только *одну* изъ составныхъ частей нашего сознанія, а именно *область воли*, и пропускаетъ безъ вниманія нѣсколько группъ, составляющихъ его содержаніе. Первую изъ этихъ пропущенныхъ группъ составляютъ продукты нашей *познавательной дѣятельности*, какъ наприм., представленія, понятія, сужденія, умозаключенія, теоріи и проч. — вообще *знанія*. Всѣ эти знанія, вырабатываемыя нашею познавательною дѣятельностью, особенно же тѣмъ видомъ ея, который называется *мышленіемъ*, имѣютъ свой особенный специфическій характеръ, которымъ они ясно отличаются въ нашемъ непосредственномъ сознаніи какъ отъ чувствъ, такъ и отъ желаній. Вторая группа данныхъ сознанія, пропущенная гр. Толстымъ, состоитъ изъ нашихъ *реальныхъ чувствъ удовольствія и недовольства*. Эта группа, хотя и состоитъ въ тѣсной связи съ стремленіями и желаніями, но все-таки ясно отъ нихъ отличается. Желанія всегда имѣютъ своимъ предметомъ еще не наступившія, будущія состоянія; чувства же суть наличныя состоянія, которыя вмѣстѣ съ соединеннымъ съ ними представленіемъ и служатъ основаніемъ для желаній, составляя ихъ содержаніе въ видѣ воспоминаній. Это отношеніе и выражено въ старомъ, но совершен-

но вѣрномъ положеніи: ignoti nulla cupido *). Третья изъ пропущенныхъ группъ сознанія состоитъ изъ актовъ нашей *двигательной дѣятельности*, выражающейся въ безконечно-разнообразныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ, внѣшнихъ и внутреннихъ. Если знанія (представленія, мысли) и чувства (наслажденія, страданія) относятся къ желаніямъ или стремленіямъ, какъ основаніе, то движенія относятся къ нимъ, какъ слѣдствія. Наконецъ, есть и еще одинъ пунктъ сознанія, пропущенный гр. Толстымъ, именно *сознаніе о нашемъ „я“*, о нашей субстанціи, существующей въ единственномъ экземплярѣ въ мірѣ и въ этомъ отношеніи противополагающейся цѣлому міру, который есть „не я“. Но въ другомъ отношеніи это наше „я“, чрезъ посредство высочайшей субстанціи, входитъ въ неразрывную связь со всѣми существами и въ этой связи принадлежитъ, какъ элементъ, къ тому гармоническому цѣлому, которое называется *міромъ*, и въ которомъ все координировано, все сопринадлежно, все указываетъ и разсчитано другъ на друга. Такъ какъ наши стремленія или желанія суть выраженія одной изъ *функцій* этого нашего существа подобно тому, какъ наши знанія, наши чувствованія и движенія выраженія другихъ его функцій, то, конечно, желанія или стремленія являются въ нашемъ сознаніи координированными ассоціированными съ знаніями, чувствами и движеніями, хотя тѣмъ не менѣе всѣ эти элементы сознанія существенно отличаются другъ отъ друга.

Итакъ, заключаемъ мы на основаніи непосредственныхъ показаній сознанія, человѣкъ *живетъ и тогда*, когда „стремится къ благу, хочетъ радостей и наслажденій и достигаетъ ихъ“. Но *живетъ* онъ *и тогда*, когда пріобрѣтаетъ всевозможныя знанія, какъ съ сознаніемъ желанія пріобрѣсти ихъ ради своего блага, такъ и безъ такого сознанія. Или, иначе говоря, пріобрѣ-

*) Никто не желаетъ неизвѣстнаго.

таемыя знанія могутъ быть связаны у человѣка съ какимъ-либо сознаваемымъ интересомъ, но могутъ и не быть связанными, т.-е. по своему содержанію, быть индиферентными для его желаній. Такое знаніе, не имѣющее или никакого отношенія къ волѣ человѣка, или же самое неважное, составляетъ содержаніе цѣлыхъ наукъ, каковы, наприм., математика, механика, физика, химія и т. под. Далѣе, *живетъ* человѣкъ и тогда, когда, въ силу своего предшествовавшаго стремленія и желанія, достигаетъ наслажденія, но *и тогда*, когда это наслажденіе приходитъ безъ всякаго его участія въ томъ. Но *живетъ* человѣкъ даже *и тогда*, когда, не смотря на всѣ свои стремленія и желанія, онъ достигаетъ не радостей и наслажденій, а страданій, или въ силу препятствій отъ воли другихъ существъ, или-же вслѣдствіе своихъ собственныхъ ошибокъ и заблужденій. Наконецъ, *живетъ* человѣкъ *и тогда*, когда совершаетъ безконечно-разнообразныя движенія, въ которыхъ и посредствомъ которыхъ ощущаетъ свѣтъ, цвѣта, звуки, запахи, вкусы, тепло, холодъ, тяжесть, давленіе, гладкость, шероховатость и проч., и проч., утоляетъ голодъ, жажду, напрягается, работаетъ, утомляется, отдыхаетъ и проч., вообще посредствомъ своихъ разнообразныхъ двигательныхъ дѣйствій *вступаетъ* въ общеніе и взаимодѣйствіе съ другими существами разныхъ степеней совершенства, начиная съ самыхъ ничтожныхъ (наприм., клѣточекъ, молекулъ, атомовъ) и кончая высочайшимъ существомъ...

Жизнь прежде всего есть *процессъ*, а потому въ опредѣленіи ея должно быть указано, *кто* или *что* проходитъ чрезъ этотъ процессъ, а также всѣ главныя *функціи* того существа или предмета, которыми онъ участвуетъ въ этомъ процессѣ, и наконецъ *сущность* и главные *фазисы* этого процесса. Но, вмѣсто выполненія этихъ требованій, гр. Толстой, по-нашему, въ своемъ опредѣленіи смѣшиваетъ жизнь человѣческаго существа или субстанціи съ ея существованіемъ вообще. Это существованіе

можетъ быть мыслимо безъ тѣхъ или другихъ признаковъ, которые существуютъ въ процессѣ, называемомъ нами жизнію. Такъ, наприм., мы могли бы допустить возможность существованія человѣческой субстанціи и *безъ связи* съ тѣмъ, что мы называемъ тѣломъ. Тѣло, по-нашему, вовсе не есть мертвое и безсмысленное вещество, имѣющее положеніе и протяженіе въ пространствѣ: оно есть явленіе или значокъ аггрегата многочисленныхъ низшихъ субстанцій, съ которыми наша субстанція состоитъ въ особой тѣсной связи и взаимодѣйствіи. Въ этой связи и протекаетъ *одинъ изъ моментовъ* существованія нашей субстанціи, называемый нашею земною жизнью. Спеціальные законы этого нашего общаго съ тѣломъ существованія и изслѣдуются главнымъ образомъ науками біологическими: таковы законы рожденія, питанія, роста, здоровья, болѣзни, смерти и проч. Смерть, по-нашему, есть только прекращеніе этой тѣсной связи, но вовсе не прекращеніе существованія нашей субстанціи, которое можетъ продолжаться съ новымъ такимъ же тѣломъ, или-же съ инымъ, т.-е. состоящимъ изъ иныхъ субстанцій, наконецъ вовсе безъ тѣла, т.-е. *безъ спеціальной тѣсной* связи съ какими либо субстанціями. Слѣдовательно, одинъ изъ важнѣйшихъ признаковъ понятія человѣческой жизни состоитъ именно въ этой спеціальной тѣсной связи съ особой группой субстанцій, которая является въ образѣ нашего тѣла съ его функціями. Значитъ то, что мы называемъ жизнью, оказывается не болѣе, какъ *отрывкомъ изъ существованія* нашей субстанціи. Отсюда въ свою очередь слѣдуетъ, что если и предположить, что *конечная цѣль* нашего бытія въ его цѣломъ есть наслажденіе или счастье, то можетъ быть, цѣль этого отрывка, который мы называемъ жизнью, вовсе *не есть* наслажденіе и счастіе, а только достиженіе нѣкоторой ступени на этомъ длинномъ пути къ конечной цѣли. Мы именно такъ и думаемъ, что цѣль человѣческой жизни вовсе не есть счастіе и наслажденіе, а нѣкоторое, и притомъ всестороннее (т.

с. во всѣхъ функціяхъ) *усовершенствованіе* нашего существа посредствомъ нашей дѣятельности, соединенной, во-первыхъ, *болѣе тѣснымъ* образомъ съ дѣятельностью тѣхъ субстанцій, которыя составляютъ наше тѣло, а во-вторыхъ, *менѣе тѣснымъ* образомъ со всѣми субстанціями, составляющими міръ. Мы думаемъ, что наиболѣе полное счастіе или блаженство можетъ быть нашимъ удѣломъ только тогда, когда мы вполнѣ усовершенствуемся во всѣхъ функціяхъ нашего существа: мышленіи, чувствованіи, волѣ и движеніи или дѣятельности въ тѣсномъ смыслѣ.

Переходимъ къ выраженію результата, который мы получили изъ разбора отдѣльныхъ указанныхъ гр. Толстымъ истинъ.

Разборъ этотъ даетъ намъ полное право сдѣлать *общее заключеніе*, что путь, который привелъ гр. Толстого къ этимъ истинамъ, нельзя считать благонадежнымъ. Оказывается, что одни изъ его положеній, какъ наприм., о „подчиненіи всего міра законамъ разума“, стоятъ въ полномъ противорѣчіи съ его же собственными теоріями. Другія, какъ напримѣръ, положеніе „объ истинной и ложной жизни“, для согласія съ ними требуютъ отъ насъ признанія другихъ положеній, противорѣчащихъ вѣковому человѣческому опыту. Таково положеніе, что люди, слѣдующіе „ученію міра сего“ и не слѣдующіе ученію мудрецовъ, *не живутъ*, а только *существуютъ*. Третьи, какъ наприм., положеніе, выражающее опредѣленіе жизни, заставляютъ насъ обращать вниманіе только на нѣкоторые факты непосредственнаго сознанія, а остальные, столь же несомнѣнные, игнорировать, какъ несуществующіе. Но, отлагая общую *характеристику теоріи познанія* гр. Толстого до окончанія изслѣдованія всей его системы, мы обратимся теперь къ весьма важному для ея пониманія вопросу о *познающемъ существѣ*, или о томъ предметѣ, который мы выражаемъ словомъ „я“.

Заняться этимъ вопросомъ прежде разбора его этики мы считаемъ необходимымъ, потому что этика всегда зависитъ отъ

метафизики, т. е. отъ рѣшенія вопроса: что такое существа, которыя должны дѣйствовать нравственно? Но такъ какъ подъ этими существами обыкновенно разумѣются люди, то спрашивается, что такое человѣкъ по его природѣ? Можетъ ли онъ *дѣйствовать вообще?* Можетъ ли онъ *дѣйствовать* отъ себя или *свободно* и, наконецъ, можетъ ли и долженъ ли онъ руководиться въ своихъ дѣйствіяхъ какими-либо опредѣленными *принципами* и *цѣлями?* Эти вопросы о природѣ человѣка и ведутъ насъ къ *метафизикѣ* философской системы гр. Толстого.

Но, можетъ быть, скажутъ, что это совершенно безполезные вопросы, потому что каждому человѣку извѣстно, что такое онъ самъ. На это мы отвѣтимъ, что это только такъ кажется, но что на дѣлѣ о томъ, что такое человѣкъ и какая его природа, существуетъ въ мнѣніяхъ человѣческихъ *большое разногласіе.* А кромѣ того мы сейчасъ увидимъ, что даже одинъ человѣкъ, напримѣръ, гр. Толстой, можетъ высказываться объ этомъ предметѣ такъ неопредѣленно и сбивчиво, что мы принуждены какъ бы *угадывать,* какое же изъ разнородныхъ показаній автора книги „О жизни“ есть его дѣйствительное воззрѣніе на то, что называется словомъ „я“.

Прежде всего для насъ чрезвычайно трудно разобраться въ отношеніяхъ „животной личности и разума или разумнаго сознанія“. Возьмемъ, наприм., не болѣе, какъ шесть строкъ изъ гл. VI-й. Тамъ (стр. 43) читаемъ: „Одно изъ его (человѣка) „я“, или его индивидуальность (животная личность) велитъ ему жить. А другое „я“, его разумъ, говоритъ: „жить невозможно“. Человѣкъ чувствуетъ, что онъ раздвоился; и это раздвоеніе мучительно раздираетъ его душу“.

Здѣсь мы имѣемъ *три* предмета: 1) я, какъ животная личность, 2) я, какъ разумъ, и 3) я, какъ человѣкъ, чувствующій раздвоеніе своей души, потому что, вѣдь, каждый человѣкъ или его душа есть тоже „я“. Спрашивается, что эти три пред-

мета—одно и то же существо (субстанція), или разныя? Намъ бы очень хотѣлось думать, что здѣсь мы имѣемъ дѣло только съ *поэтическими олицетвореніями,* или *реторическими фигурами,* и что *реальный предметъ,* по гр. Толстому, есть только человѣческій индивидуумъ или его душа, но что его животное „я“ есть не болѣе, какъ названіе его функцій, общихъ у человѣка съ животными; точно такъ же какъ его разумное „я“ есть выраженіе для такихъ функцій, которыхъ нѣтъ у неразумныхъ животныхъ и которыми человѣкъ отъ нихъ отличается. Хотѣлось бы намъ такъ думать потому, что мы, признавая *единство человѣческой субстанціи* и единство сознанія, никакихъ раздвоеній и разрывовъ существа или сознанія человѣка въ *прямомъ* и *точномъ* смыслѣ слова не допускаемъ. Ни въ одномъ *реальномъ* актѣ сознанія, по нашему, не бываетъ раздвоеній и противорѣчій, но могутъ быть два отдѣльные реальные акта сознанія, изъ которыхъ въ одномъ утверждается, а въ другомъ отрицается одна и та же мысль; или же въ одномъ актѣ сознается желаніе какого-либо состоянія, а въ другомъ актѣ сознается нежеланіе этого же самаго состоянія. Затѣмъ уже въ третьемъ актѣ человѣкъ можетъ сознавать, что онъ въ двухъ предшествующихъ актахъ мышленія противорѣчилъ себѣ или въ двухъ актахъ воли раздваивался, т. е. стремился въ противоположномъ направленіи.

Но, какъ бы то ни было, и многочисленныя прямыя выраженія гр. Толстого въ книгѣ „О жизни“, и многіе пункты его ученія не даютъ намъ никакой возможности остановиться на желательномъ для насъ предположеніи, а напротивъ ведутъ къ неизбѣжному заключенію, что человѣкъ не понимается имъ, какъ единое, тождественное и недѣлимое существо или субстанція, различныя дѣйствія и состоянія которой не суть что-либо особое отъ нея, а суть только проявленія ея субстанціальной природы. Когда мы встрѣчаемъ, наприм., такія выраженія, какъ „живот-

пая личность есть орудіе, которымъ человѣкъ работаетъ", или „животная личность, въ которой засталъ себя человѣкъ" (XVI), или „человѣкъ раздуваетъ похоти своей животной личности", или „человѣкъ приноситъ въ жертву свою личность", то такія выраженія, говоримъ мы, необходимо ведутъ къ заключенію, что человѣкъ и его животная личность не одно и то же существо, или что человѣкъ не относится къ своей животной личности, какъ субстанція къ своимъ акциденціямъ, а какъ господинъ къ рабу, или владѣлецъ къ принадлежащей ему вещи. Но точно также другія выраженія, какъ, наприм., „разумное сознаніе невидимо вѣчно хранится въ человѣкѣ" (на подобіе предмета, спрятаннаго въ какомъ-либо хранилищѣ), или „разумное сознаніе проснулось въ человѣкѣ, но еще не подчинило себѣ животной личности", или „человѣкъ употребилъ весь свой разумъ на раздутіе похотей",—такія выраженія, говоримъ мы опять, показываютъ, что и разумъ или разумное сознаніе не одно и то же существо, что и человѣкъ, или что этотъ разумъ не есть акциденція своей субстанціи. Это же заключеніе подтверждается и общимъ духомъ различныхъ ученій гр. Толстого. Такъ, наприм., въ ученіи о пожертвованіи собою другимъ людямъ во имя любви нельзя допустить, чтобы субстанція могла совершить жертву собою или своею дѣятельностью, ибо это равнялось бы для нея уничтоженію, что немыслимо. Субстанція мыслящая не можетъ стать немыслящею, чувствующая—стать нечувствующею и т. д. Значитъ, въ этомъ ученіи гр. Толстого разумѣется пожертвованіе какою-то внѣшнею принадлежностью человѣка, пожертвованіе чѣмъ-то такимъ, что хотя и дорого ему, какъ, наприм., его собственность, жена, дѣти, друзья и т. п., но все-таки не составляетъ его основной или субстанціальной природы, и съ чѣмъ онъ связанъ только условно, внѣшнимъ или, пожалуй, какъ говорятъ, *случайнымъ* образомъ, и что имѣетъ свою особую субстанціальную природу и свое особое существованіе. Такъ и „жи-

вотная личность“ гр. Толстого, которую человѣкъ приноситъ въ жертву изъ любви, не можетъ быть имъ самимъ, и „разумъ“, который онъ заставляетъ служить своимъ похотямъ, тоже не можетъ быть имъ самимъ: онъ есть нѣчто иное, само по себѣ существующее и только внѣшнимъ образомъ соединяющееся съ человѣкомъ и въ немъ ведущее борьбу съ „животною личностью“. Конечно, встрѣчается множество мѣстъ, въ которыхъ гр. Толстой слова: *я, мы, мой, свой, нашъ* и проч.—прилагаетъ безразлично, ad libitum, и къ веществу, и къ животной личности, и къ разумному сознанію, и къ человѣку, но это есть не болѣе, какъ свойство его спеціально проповѣдническаго пріема — *не стѣсняться требованіями логической терминологіи.*

Изъ всѣхъ этихъ соображеній мы заключаемъ, что положеніе XIII-ой главы, по которому человѣкъ заключаетъ „въ себѣ *три* предмета познанія и знаетъ себя: 1) какъ разумное сознаніе, подчиняющее животное, 2) какъ животное, подчиненное разумному сознанію, и 3) какъ вещество, подчиненное животному“,— должно понимать въ томъ смыслѣ, что эти предметы не составляютъ существа или субстанціи человѣка, а суть нѣчто существующее само по себѣ и только соединяющееся въ человѣкѣ или съ человѣкомъ внѣшнимъ образомъ и дѣйствующее въ немъ по своей особой природѣ, по своимъ законамъ, для своихъ особыхъ цѣлей.

Но, однако, въ книгѣ „О жизни“ есть нѣсколько главъ, въ которыхъ гр. Толстой *спеціально и прямо занимается опредѣленіемъ* того, что нужно разумѣть подъ нашимъ „я“. Прежде всего мы должны сказать, что главы эти написаны такъ *прекрасно* и *сильно*, что при чтеніи ихъ мѣстами просто духъ захватываетъ отъ возбужденія чувствъ; но, къ сожалѣнію, къ этому должны тотчасъ же и прибавить, что, несмотря на глубину и истину тѣхъ или другихъ *отдѣльныхъ* положеній, все-таки въ цѣломъ содержаніе этихъ главъ не даетъ твердой почвы для

удовлетворительнаго рѣшенія поставленнаго нами вопроса и, въ концѣ концовъ, возбуждаетъ чувства разочарованія и сомнѣнія.

Въ этихъ главахъ гр. Толстой, отстаивая свой, по нашему, ошибочный тезисъ: „смерти нѣтъ“, доказываетъ, что наше „я“ не есть *ни* вещественное наше *тѣло*, *ни* непосредственное, непространственное наше *сознаніе*. Почему такъ? Потому что, думаетъ онъ, вещественное тѣло наше не есть нѣчто тождественное, а непрерывно *течетъ* и постоянно *измѣняется* въ своихъ состояніяхъ. Если же оно и признается нами однимъ и тѣмъ же, то только на основаніи постоянно пребывающаго и соединеннаго съ нимъ нашего невещественнаго сознанія. Что же касается до этого послѣдняго, то и оно, не смотря на свою непространственность, измѣняется, прерывается *во времени*, а потому и не есть наше „я“. „Коренное и основное наше „я“ не подлежитъ не только пространству, но и времени. Оно есть то, что называется *характеромъ*, который есть нѣчто постоянное, не возникающее съ рожденіемъ человѣка, не исчезающее съ его смертью и не измѣняющееся во всѣхъ перемѣнахъ какъ тѣла, такъ и сознанія; оно есть *основа* всѣхъ явленій нашей жизни“. Но что же такое этотъ нашъ характеръ? Характеръ есть опредѣленное *наше отношеніе къ міру*, по которому мы любимъ одно и не любимъ другого. „Можетъ уничтожиться, говоритъ гр. Толстой, мое тѣло, связанное въ одно моимъ временнымъ сознаніемъ, можетъ уничтожиться и самое мое временное сознаніе, но не можетъ уничтожиться то мое особенное отношеніе къ міру, составляющее мое особенное „я“, которое и создало для меня все, что есть. Оно не можетъ уничтожиться, потому что только оно и существуетъ. Еслибъ его не было, я бы не зналъ ряда своихъ послѣдовательныхъ сознаній, не зналъ бы своего тѣла, не зналъ бы своей и никакой другой жизни. И потому уничтоженіе тѣла и сознанія не можетъ служить признакомъ уничтоженія моего особеннаго

отношенія къ міру, которое началось и возникло не въ этой жизни" (XXVIII, 218).

Итакъ, критеріемъ, на основаніи котораго гр. Толстой рѣшаетъ, что можетъ и что не можетъ быть нашимъ „я", служатъ для него — *пребываемость, неизмѣняемость* или *постоянное тождество* самому себѣ,—однимъ словомъ, предикаты, прилагаемые къ субстанціи. Ни тѣло человѣческое, ни сознаніе или то, что люди обыкновенно называютъ своею *душою,* не есть истинное наше „я". *„Я"*, по гр. Толстому, есть *отношеніе*... Но словечко отношеніе есть пустой звукъ, пока не указано, *что* и *какъ* находится въ отношеніи, т.-е. пока не дано, по крайней мѣрѣ, *двухъ предметовъ,* находящихся въ какомъ либо отношеніи. Теперь спрашивается: кто, или что и къ кому, или къ чему находится въ томъ отношеніи, которое гр. Толстой называетъ нашимъ „я"? Одинъ изъ соотносящихся предметовъ называется міромъ, а другой?!.. Вотъ тутъ-то не только запятая, но и совсѣмъ ужъ точка? Другой предметъ есть „я", т.-е. то самое, что ищется. Мое „особенное и коренное" *я* есть мое отношеніе къ міру; твое—твое отношеніе къ міру, его—его отношеніе къ міру; всякое я есть отношеніе этого всякаго я къ міру. Въ логикѣ такого рода опредѣленія считаются ошибочными и называются *тавтологіями,* или idem per idem. Въ вопросѣ: что такое „я", это „я" есть *искомое, неизвѣстное*; а въ отвѣтѣ— „я" есть отношеніе „я" къ міру, оно полагается *извѣстнымъ.*

Всякое разсужденіе можно считать *несостоявшимся* и затѣмъ прекратить дальнѣйшее его разсмотрѣніе, какъ скоро въ основѣ его скрывается крупная, въ родѣ сейчасъ указанной, *логическая ошибка,* а потому мы и имѣли бы право спокойно оставить безъ дальнѣйшаго разсмотрѣнія рѣшеніе гр. Толстымъ вопроса о нашемъ „я". Но, имѣя въ виду свои послѣдующія изслѣдованія и выводы изъ нихъ, мы продолжимъ разборъ ученія гр. Толстого объ „я".

Итакъ, допустимъ на время, что будто-бы то, что называется нашимъ „я“, есть характеръ человѣка. Спрашивается, вѣрно-ли, что характеръ состоитъ только въ томъ, что человѣкъ одно любитъ, а другое не любитъ? Мы считаемъ, что это не вѣрно, и полагаемъ, что съ нами будетъ согласенъ общій житейскій опытъ всѣхъ людей. Если бы всѣ дѣятельности человѣка состояли только въ одной любви, то, конечно, тогда и его характеръ, т.-е. *общая* и *постоянная форма* этой дѣятельности вообще, выражалась бы „въ любви къ одному и нелюбви къ другому“. Но, вѣдь, къ дѣятельностямъ человѣческимъ, кромѣ *волевой* или *желательной*, принадлежитъ еще *познаніе, чувствованіе* и *движеніе*. Поэтому характеръ человѣка состоитъ изъ общей и постоянной формы его *желательной* и *волевой* дѣятельности (по гр. Толстому — въ любви), но также изъ общей и постоянной формы его *познавательной* (у одного, наприм., преобладаетъ дедукція, у другого индукція въ познаваніи), *чувствовательной* (одинъ, наприм., приходитъ въ гнѣвъ подъ вліяніемъ самыхъ пустыхъ мотивовъ, другой переноситъ безъ гнѣва самыя тяжелыя обиды, наприм. Эпиктетъ, и т. п.) и, наконецъ, *двигательной* (одинъ предпочитаетъ творчество въ сферѣ того или другого искусства, другой—творчество въ такъ называемой практической или технической сферѣ; одинъ способенъ къ практической дѣятельности, имѣющей своимъ объектомъ живой міръ, наприм. къ земледѣлію, скотоводству и проч., другой предпочитаетъ практическую дѣятельность въ отношеніяхъ съ неодушевленными предметами, третій—въ отношеніяхъ съ людьми, или промышленную, торговую, общественную, государственную дѣятельность и т. п.).

Укажемъ еще и на другой пунктъ въ разбираемомъ ученіи объ „я“, возбуждающій въ насъ нѣкоторое недоумѣніе. Намъ думается, что графъ Толстой входитъ въ противорѣчіе съ установленнымъ имъ критеріемъ въ опредѣленіи „я“, состоящимъ въ

постоянствѣ и неизмѣнности. Оказывается, что „я“, или отношеніе къ міру все-таки не есть нѣчто постоянное, но измѣняется и подлежитъ непрестанному движенію. Наше „я“, по гр. Толстому, переходитъ отъ одной степени любви къ другой степени; входя въ плотскую жизнь *однимъ*, оно выходитъ изъ нея *другимъ*, *возросшимъ*, *расширившимся*, ибо, „съ подчиненіемъ закону разума, сила и область любви, составляющей сущность человѣка и дающей все большее благо, возрастаетъ“ (XXX, 229). Гр. Толстой даже идетъ въ этомъ отношеніи такъ далеко, что считаетъ, что у нѣкоторыхъ людей старое отношеніе къ міру, или степень любви, замѣняется новымъ *отношеніемъ*, или новымъ *существомъ* (значитъ, и новымъ „я“) уже въ этой нашей настоящей плотской жизни, которую люди, слѣдующіе „ученію міра сего“, считаютъ за истинную жизнь (XXX).

Такимъ образомъ человѣкъ у гр. Толстого есть понятіе *собирательное*. Это не болѣе, какъ *имя* для группы нѣсколькихъ особыхъ реальныхъ предметовъ, принимаемой нами въ какомъ-либо отношеніи за цѣлое. Такіе коллективные предметы суть только entia rationis (существа въ умѣ), какъ, наприм., лѣсъ, рѣка, полкъ, толпа и т. под.

Собирательное существо, называемое человѣкомъ, состоитъ, по гр. Толстому, изъ различныхъ реальныхъ, или предполагаемыхъ таковыми, существъ. Во-первыхъ, изъ *вещества*, которое представляетъ въ метафизикѣ гр. Толстого единственный элементъ, реальность и субстанціальность котораго не подлежатъ *ни малѣйшему* сомнѣнію. Вещество не возникаетъ, не уничтожается, вѣчно пребываетъ тождественнымъ самому себѣ и постоянно находится въ одной и той же дѣятельности, т.-е. движеніи, соединяясь въ различные аггрегаты, называемые тѣлами. Въ формѣ животнаго тѣла оно служитъ *фундаментомъ*, на которомъ слагается *второе* изъ существъ, составляющихъ человѣка и носящее у гр. Толстого имя *животной личности*. Это существо, по его

функціямъ и проявленіямъ, какъ разъ соотвѣтствуетъ тому, что всѣ люди называютъ человѣкомъ, и имѣетъ у гр. Толстого сомнительную субстанціальность. Такъ, хотя оно продолжается безгранично долго, сохраняясь въ *породѣ* и постоянно возобновляясь въ видѣ все новыхъ и новыхъ ея экземпляровъ, но, однако, можетъ исчезнуть, наприм., въ какой-либо катастрофѣ земного шара. Съ другой стороны, оно и возникло во времени. Во всякомъ случаѣ, *все индивидуальное*, что присуще отдѣльнымъ экземплярамъ человѣческой породы, *исчезаетъ* и *гибнетъ* вмѣстѣ съ плотскою смертью индивидуальнаго животнаго тѣла. Значитъ, та составная часть человѣка, которую гр. Толстой называетъ животною личностью, представляетъ нѣчто *общее*, или *субстанцію родовую*, а не индивидуальную. Этой животной личности и принадлежитъ то сознаніе или рядъ сознаній, который существуетъ во времени и подлежитъ его законамъ. Его и слѣдуетъ разумѣть въ тѣхъ мѣстахъ книги „О жизни“, гдѣ употребляется терминъ „сознаніе“ просто, безъ прибавки прилагательнаго „разумный“. На почвѣ и на фундаментѣ животной личности возникаетъ *третье* существо, входящее въ составъ человѣка это—*разумъ*, или *разумное сознаніе*. Этотъ элементъ обнаруживаетъ субстанціальный характеръ въ гораздо большей степени, чѣмъ животная личность. Онъ такъ же, какъ и вещество, не возникаетъ и не уничтожается, а существуетъ вѣчно. Однако, вѣчность разума различается отъ вѣчности вещества, какъ намъ кажется, тѣмъ, что разумъ не подлежитъ времени и пространству, а вещество, несмотря на свою вѣчность, подлежитъ. Конечно, въ такомъ случаѣ неизбѣжно является смѣшеніе двухъ понятій вѣчности, изъ которыхъ одно—ходячее, понимающее вѣчность, какъ безконечное время, по нашему, ложно; а другое, понимающее вѣчность, какъ безвременность т.-е. бытіе, къ которому совсѣмъ неприложима идея времени, по нашему. истинно. Разумъ, по гр. Толстому, тоже не есть индивидуальная субстанція; это

есть особая *всеобщая субстанція* или *сила*, не имѣющая отдѣльнаго или трансцендендентнаго бытія. Подобно тому, какъ идеи Платона *воплощаются* въ матеріи индивидуальныхъ вещей и тѣмъ даютъ бытіе этой матеріи, такъ и разумъ *воплощается* въ животной личности и, покоряя ее закону любви, даетъ ей истинную жизнь. Разумъ же, принадлежащій животной личности (собственно настоящій человѣческій разумъ), есть „ложный разумъ и только раздуваетъ ея похоти". Такимъ образомъ изъ трехъ понятій разума, на которыя мы указывали раньше, разумному сознанію соотвѣтствуетъ всего болѣе *второе* изъ этихъ понятій, т.-е. разумъ въ смыслѣ *обще-міровой безличной* силы, имманентно присущей существамъ, составляющимъ міръ, и ведущей эти существа къ благу, къ счастію, къ наслажденію.

Теперь мы обратимся къ этикѣ гр. Толстого, но остановимся на ней сравнительно немного, чтобы лишній разъ не повторяться. Выше, говоря „о религіи гр. Толстого", мы подробно разбирали его этическую систему. Она совершенно тождественна съ этикой, основныя положенія которой высказаны въ сочиненіи „О жизни". Какъ тамъ гр. Толстой ставитъ свои заповѣди въ видѣ закона божественнаго, такъ и здѣсь основной нравственный законъ любви есть законъ Логоса, разума; какъ тамъ обязательность выполненія заповѣди гр. Толстого о любви ко всѣмъ людямъ для разума и воли основывалась на томъ, что выполненіе ея приведетъ къ *всеобщему счастію*, такъ и здѣсь эта любовь есть единственный путь къ блаженству и радостямъ „вѣчной и истинной жизни"; какъ тамъ заповѣдывалось отказаться отъ сопротивленія злу, отъ своихъ правъ, отъ своей собственности и проч., такъ и здѣсь заповѣдуется отдать другимъ людямъ свое время, трудъ, жизнь и проч. Подробный и обстоятельный разборъ всей этической системы гр. Толстого *въ цѣломъ* и всѣхъ заповѣдей, въ которыхъ она формулируется *въ частности*, привелъ насъ тогда къ заключенію, въ которомъ мы и сію минуту не можемъ измѣнить ни

одного слова. Будетъ не лишнимъ напомнить это заключеніе и здѣсь, т.-е., что „нравственное ученіе книги „Ма religion“ *не* имѣетъ *достаточнаго основанія;* обязательность его заповѣдей ничѣмъ *не подкрѣплена* для разума; напротивъ, онѣ *противорѣчатъ* другъ другу, логикѣ, нравственности и вообще природѣ человѣка, а потому *не выполнимы и не соотвѣтствуютъ* какой-либо ясной и достижимой цѣли“.

Теперь же мы, въ формѣ *афоризмовъ,* коснемся нѣкоторыхъ пунктовъ, которые, съ одной стороны, будутъ служить намъ какъ бы *дополненіемъ* къ тому, что высказано въ оцѣнкѣ религіи гр. Толстого, а съ другой—*объясненіемъ и подкрѣпленіемъ* тѣхъ положеній и заключеній, которыя мы высказали до сихъ поръ въ разборѣ книги „О жизни“. Но предварительно мы считаемъ необходимымъ *еще разъ* указать на *общій характеръ* изложенія и аргументаціи гр. Толстого, особенно ярко проявляющійся въ вопросахъ, касающихся этики. Здѣсь больше, чѣмъ гдѣ-нибудь, отражается, позволимъ себѣ такъ выразиться, *фанатическій* духъ его проповѣди; здѣсь онъ не только не стѣсняется требованіями философской терминологіи или правилами общей и частной логики, но ежеминутно входитъ въ вопіющее противорѣчіе съ фактами *дѣйствительности,* какъ путемъ *преувеличенія* тѣхъ ея сторонъ, которыя говорятъ въ пользу его проповѣди, такъ и путемъ *умаленія и игнорированія* другихъ ея сторонъ, не согласующихся съ этою проповѣдью. Мы приведемъ нѣсколько примѣровъ, подтверждающихъ все сейчасъ сказанное, а также могущихъ служить опроверженіемъ его философіи вообще и этики въ частности.

Примѣры предвзятаго и односторонняго отношенія гр. Толстого къ дѣйствительности. Для подкрѣпленія своего этическаго ученія гр. Толстому весьма важно показать, что люди, „предпочитающіе себѣ другихъ“ или *любящіе вообще* (въ частности: добрые, кроткіе, милостивые, со-

страдательные, справедливые, нравственные, разумные и т. под.), меньше страдаютъ и больше получаютъ радостей и наслажденій, чѣмъ люди, слѣдующіе „ученію міра сего“ и *вообще нелюбящіе* (въ частности: злые, мстительные, безсердечные, безжалостные, несправедливые, безнравственные, неразумные),—не смотря на то, что эти послѣдніе всячески стараются уйти отъ страданія при помощи науки, цивилизаціи, прогресса въ культурной и государственной жизни и проч. Для доказательства этой мысли онъ пускаетъ въ ходъ самыя живописныя описанія, какъ у нелюбящихъ „потребности, раздуваемыя ложнымъ разумомъ, разростаются до безконечныхъ предѣловъ“, а потому никогда и не могутъ быть удовлетворены (гл. XX), отчего и происходятъ безчисленныя страданія. Но что касается до страданій, которыя приходится перенести любящимъ во имя любви, то они обходятся и умалчиваются: гр. Толстой какъ будто *забываетъ* о тѣхъ извѣстныхъ изъ исторіи неисчислимыхъ и неописуемыхъ мученіяхъ, которыя переносились любящими отъ нелюбящихъ на кострахъ, на крестахъ, подъ истязаніями, пытками, во всѣхъ родахъ мучительной смерти, во время всевозможныхъ гоненій (напр., христіанъ отъ язычниковъ и вообще религіозныхъ), во время инквизиціи, во время всяческихъ войнъ, нашествій, терроровъ, революцій, реакцій, реставрацій, всюду и вездѣ, каждое мгновеніе съ самаго начала нашего міра и до сего дня. Но особенно налегаетъ гр. Толстой на душевныя страданія нелюбящихъ („мучительные разрывы, остановки, страхъ потерять жизнь съ ея условіями и т. п.“) и противопоставляетъ имъ душевныя наслажденія (спокойствіе, душевный миръ и проч.) любящихъ. Въ этомъ случаѣ самую *обильную тему* представляетъ для него вопросъ о смерти, которая наполняетъ ужасомъ сердца нелюбящихъ, и которую встрѣчаютъ съ радостью любящіе. Мы же думаемъ, что гр. Толстой въ этомъ пунктѣ забываетъ дѣйствительность и не принимаетъ въ разсчетъ, что любящіе, вообще одаренные болѣе

чувствительной и сострадательной натурой, чувствуютъ *болѣзненнѣе* и *напряженнѣе* всѣ душевныя страданія, происходящія отъ человѣческихъ страстей и заблужденій, своихъ и чужихъ, и чувствуютъ не только за себя, но и за другихъ людей, между тѣмъ какъ нелюбящіе вслѣдствіе своей тупой, эгоистической и маловпечатлительной натуры выносятъ всякія психическія страданія легче. Даже самый страхъ смерти, по скольку онъ вообще свойственъ людямъ, даетъ для любящихъ большія страданія, чѣмъ для нелюбящихъ. Дѣло въ томъ, что тезисъ гр. Толстого „нѣтъ смерти“ въ основѣ своей заключаетъ довольно обычную у него ошибку, по которой онъ не принимаетъ въ разсчетъ то свойство *коррелятивныхъ понятій*, по которому *одно* изъ нихъ не можетъ быть мыслимо *безъ* соотвѣтствующаго ему другого. Смерть и жизнь—также коррелятивныя понятія, а потому если *нѣтъ смерти*, то *нѣтъ и жизни*. Разсужденія гр. Толстого о смерти очень вѣрны и хороши, если подставлять подъ слово „смерть“—слово: уничтоженіе или исчезновеніе. Конечно, все дѣйствительно существующее или субстанція, будетъ-ли то атомъ, животное или человѣкъ, не можетъ уничтожиться и существуетъ внѣ времени и пространства; но часть человѣческаго существованія, называемая жизнью и составляющая нашу дѣятельность въ тѣсной связи съ дѣятельностью субстанцій, составляющихъ наше тѣло, оканчивается разрывомъ этой связи, который и есть явленіе нашей смерти.

Существованіе нашей субстанціи послѣ смерти несомнѣнно; но что касается до *формы существованія*, то мы можемъ дѣлать о ней только нѣкоторыя болѣе или менѣе *вѣроятныя* заключенія, которыя весьма далеки отъ *достовѣрности* самого существованія нашей субстанціи. Отсюда понятно, что если мы естественно безпокоимся о своемъ будущемъ при переѣздѣ съ квартиры на квартиру, изъ одного города въ другой, изъ одного государства въ другое, наконецъ изъ одной страны свѣта

въ другую, то вовсе нѣтъ ничего нелѣпаго и безумнаго въ томъ, что мы можемъ опасаться и безпокоиться о послѣдствіяхъ такой *крупной катастрофы* въ нашемъ существованіи, какъ разлученіе съ цѣннымъ и вѣрнымъ товарищемъ и спутникомъ нашего бытія и дѣятельности, какого мы знаемъ въ образѣ нашего тѣла. Если же вообще для человѣка естественно и возможно бояться смерти, то болѣе страдаютъ отъ этой боязни опять-таки любящіе не потому, чтобы имъ было очень жаль скудныхъ благъ нашей жизни, но потому, что ихъ мысль и воображеніе интенсивнѣе и чаще останавливаются надъ *вопросомъ о будущемъ*, посмертномъ существованіи и особенно о весьма вѣроятной связи этого будущаго существованія съ существованіемъ, которое мы называемъ жизнью. Нелюбящіе же, мало способные задумываться надъ такими *метафизическими* предметами, боятся смерти только тогда, когда она у нихъ, что называется, на носу; но и тутъ, какъ показываетъ вѣковой историческій опытъ, они всегда какъ-то умѣютъ и въ эти короткіе предсмертные моменты находить разныя утѣшенія и со стороны религіозныхъ ученій (ученій мудрецовъ), и со стороны науки, и со стороны общественной культуры (напр. въ обезпеченіи жизни своей породы и т. под.). Кромѣ того нелюбящіе часто такъ легкомысленны, что и самая смерть можетъ для нихъ стать своего рода развлеченіемъ, какъ показываютъ то примѣры убійцъ, грабителей, которые нерѣдко весело и шутя умираютъ подъ ножомъ гильотины и на висѣлицѣ; или же знаменитаго владыки римской имперіи—Нерона, который, какъ извѣстно, умеръ шутя, не смотря на ужасныя злодѣйства, совершенныя имъ въ своей жизни.

Итакъ, необходимо сдѣлать противоположное гр. Толстому заключеніе: любовь нисколько не обезпечиваетъ наслажденія и счастія въ жизни *„здѣсь и теперь“*, какъ значится въ его проповѣдяхъ. Поэтому гр. Толстой увлекается и заблуждается, когда оспариваетъ общее мнѣніе, считающее самоотверженіе и

самопожертвованіе подвигомъ. Мнѣніе это основано на непосредственномъ внутреннемъ опытѣ всякаго человѣка, знающаго, какъ трудно отказаться отъ своихъ, данныхъ каждую минуту, реальныхъ хотѣній во имя любви, правды, долга и т. под., и притомъ отречься чисто и полно, такъ чтобы отрекающееся *я* какъ-либо не нашло въ самомъ этомъ актѣ самоотреченія и его ближайшихъ послѣдствіяхъ хотя бы нѣкоторой компенсаціи за свою жертву. Конечно, за страданія любящихъ „здѣсь и теперь“ возможно вознагражденіе и наслажденіе *тамъ* и *потомъ* *), но каковы въ этомъ отношеніи обѣтованія гр. Толстого, мы увидимъ ниже. Есть, однако, одно *несомнѣнное преимущество* любящихъ, но именно на него-то мы и не встрѣчали ясныхъ указаній въ книгѣ „О жизни“. Мы разумѣемъ тѣ краткія, но чрезвычайно *высокія*, по соединеннымъ съ ними идеямъ или представленіямъ, и *мощныя*, по интенсивности, наслажденія, которыя испытываютъ любящіе въ чувствахъ преимущественно религіознаго характера, извѣстныхъ подъ различными именами, каковы, напр., чувство истины, справедливости, чувство повиновенія Богу, любви къ Нему, общенія и соединенія съ Нимъ, чувство гармоніи и единства съ міромъ, чувство исполненнаго нравственнаго долга, чувство личнаго достоинства, чувство спокойной совѣсти и т. под.

Другой примѣръ предвзятаго отношенія гр. Толстого къ дѣйствительности и ея односторонней оцѣнки представляется въ постоянномъ повтореніи положенія, что будто-бы „простые и необразованные“ люди суть болѣе любящіе и самоотверженные, что они не отстаиваютъ своихъ правъ; или что будто-бы дѣти, когда

*) Если бы насъ вздумали упрекать въ противорѣчіи по поводу фигуральныхъ выраженій: „теперь, потомъ, здѣсь, тамъ“, то мы имѣемъ на нихъ право не менѣе, чѣмъ гр. Толстой, который, можетъ быть, употребляетъ ихъ и безъ полнаго сознанія ихъ фигуральности.

„душа ихъ еще не засорена ложными доктринами міра сего“, готовы любить всѣ существа, „хотятъ, чтобы всѣмъ было хорошо и радостно“. Мы считаемъ безполезнымъ доказывать положеніе, извѣстное всѣмъ опытнымъ и знающимъ жизнь, но не поддающимся *ложной сантиментальности* людямъ, что „простые и необразованные люди“ такъ же всегда готовы защищать то, что они считаютъ своимъ правомъ или своею собственностью и защищаютъ съ неменьшею энергіей и озлобленіемъ, какъ и образованные, только еще въ болѣе грубой формѣ, чѣмъ послѣдніе. Конечно, необразованные и простые не знаютъ хорошо своихъ правъ и не умѣютъ защищать ихъ, но это уже совсѣмъ другое дѣло. Точно также и дѣти, какъ всякому безпристрастному наблюдателю извѣстно, суть большіе и нерѣдко безжалостные эгоисты. При этомъ не можемъ не отмѣтить одного *важнаго противорѣчія* въ ученіи гр. Толстого. По XXXIII-й главѣ „мы видимъ, что все теченіе нашей жизни здѣсь есть непрестанное увеличеніе, усиленіе нашей любви, которое никогда не прекращается, но только скрывается отъ нашихъ глазъ плотскою смертью“ (стр. 254). Если же сопоставить эти слова съ утвержденіемъ, что дѣти преисполнены любовью, которую они теряютъ по мѣрѣ того, какъ вырастаютъ и попадаютъ подъ вліяніе „ученія міра сего“, и что, значитъ, каждый взрослый человѣкъ сравнительно съ своимъ дѣтскимъ возрастомъ *регрессируетъ*, т.-е. теряетъ ту степень любви, съ которою онъ вошелъ въ жизнь и которую онъ обнаруживалъ въ дѣтствѣ, то противорѣчіе открывается въ полной ясности и силѣ.

Наконецъ, мы укажемъ еще на одинъ образчикъ преувеличеній и односторонностей толкованій дѣйствительности гр. Толстымъ. Говоря о связи умершихъ съ живыми путемъ *воспоминанія*, онъ ставитъ дѣло такъ, что будто-бы въ воспоминаніи на живыхъ дѣйствуютъ только умершіе, причисляемые имъ къ категоріи сущихъ, между тѣмъ какъ дѣйствительная исторія указываетъ

намъ, что *всѣ выходящіе изъ общаго уровня* люди: и любящіе, и нелюбящіе, и мудрецы съ ихъ послѣдователями, и фарисеи, и книжники и т. п. имѣли одинаковое вліяніе своимъ примѣромъ и ученіемъ на потомковъ. Вспомнимъ о Магометѣ, который основною религіозною заповѣдью предписывалъ коренное истребленіе невѣрныхъ; вспомнимъ, что дѣянія Александровъ Македонскихъ, Юліевъ Цезарей, Атиллъ, Чингисхановъ, Тамерлановъ, Наполеоновъ—дѣйствовали на чувство и воображеніе тысячъ и милліоновъ людей и создавали цѣлыя толпы поклонниковъ, послѣдователей, пѣвцовъ и т. п. Даже разные Фрадіаволо, Картуши, Ласенеры и Тропманы дѣйствуютъ въ извѣстныхъ кругахъ воспоминаніемъ объ нихъ и производятъ подражателей и послѣдователей. Но довольно этихъ примѣровъ на выше поставленную тему, а потому мы переходимъ къ другому афоризму.

Недостатки теоріи познанія и метафизики гр. Толстого отражаются и въ его этикѣ. Это положеніе можно допустить уже a priori, на основаніи неразрывной связи между *тремя* сторонами всяческой философской системы. Но въ немъ можно сейчасъ же убѣдиться и a posteriori, если предъявить философской системѣ гр. Толстого слѣдующіе вопросы, касающіеся основныхъ *условій* для выработки удовлетворительной этики. Во первыхъ, спрашивается, есть-ли у гр. Толстого *опредѣленный субъектъ* этической дѣятельности, или есть-ли въ его философіи субстанція или существо, могущее дѣйствовать по своей собственной природѣ? Во вторыхъ, можетъ-ли это существо сознавать и знать мотивы своей дѣятельности, различать ихъ другъ отъ друга, выбирать между ними и ставить выбранное, какъ цѣль для своей дѣятельности, или, что то же, *дѣйствовать свободно*? Въ-третьихъ, есть-ли у этого существа возможность понимать, какія изъ этихъ цѣлей осуществимы и какія не осуществимы въ томъ мірѣ, въ какомъ существуетъ и

дѣйствуетъ самъ дѣятель, и можетъ-ли онъ подчинить однѣ цѣли и дѣятельности другимъ, и такимъ образомъ выработать подъ контролемъ *разума и логики* систему цѣлей, соотвѣтствующихъ имъ благъ и средствъ достиженія этихъ цѣлей. Къ сожалѣнію, на всѣ эти вопросы мы не получаемъ въ этикѣ гр. Толстого удовлетворительныхъ отвѣтовъ.

По вопросу о дѣйствующемъ существѣ или субстанціи мы уже видѣли, что человѣкъ, предполагающійся этимъ дѣятелемъ, не можетъ быть имъ въ дѣйствительности. Мы видѣли, что у гр. Толстого „я“ есть характеръ, т.-е. постоянная форма дѣятельности; но, вѣдь, *характеръ не субстанція*, а только—свойство, аттрибутъ, предполагающій субстанцію, которая имѣетъ тотъ или другой характеръ. Далѣе, мы видѣли, что человѣкъ—понятіе собирательное, т.-е. опять-таки не субстанція. Значитъ, этическимъ дѣятелемъ можетъ быть только одна изъ составныхъ частей человѣка. Устраняя изъ этой возможности *вещество*, которое, по ученію гр. Толстого, не имѣетъ никакой самостоятельности и слѣпо повинуется законамъ разума, для насъ остается выборъ между животною личностью и разумомъ. Но точно также и эти два существа, взятыя въ отдѣльности, не могутъ быть субъектами этической дѣятельности. *Животная личность*, какъ таковая, въ своихъ естественныхъ функціяхъ самосохраненія и продолженія породы слѣпо повинуется закону разума. Въ человѣкѣ она какъ будто выходитъ изъ этого повиновенія и заставляетъ разумъ служить своимъ похотямъ; но оказывается, что это дѣлаетъ собственно не она, а тотъ же разумъ, но только ложный, который, подобно дьяволу или духу лжи и зла, изобрѣтаетъ для нея, „вздуваетъ„ похоти, оправдываетъ ихъ и такимъ образомъ обольщаетъ ее и ввергаетъ въ цѣлый адъ страданій. Точно также и *разумъ* не можетъ быть субъектомъ этической дѣятельности, ибо самъ по себѣ и въ отдѣльности онъ не дѣйствуетъ: это субстанція, но субстанція *общая* и безличная, а не индиви-

дуальная. Для того, чтобы разумъ осуществлялъ свои разумныя и благія цѣли, непремѣнно нужны другія существа, какъ, напр., вещество, исполняющее въ своей дѣятельности законы разума, или же животная личность, которая, повинуясь въ человѣкѣ разуму, выполняетъ его законъ и тѣмъ достигаетъ блага. Повторяемъ еще разъ, что мы вообще не можемъ понять, какимъ образомъ вещество подчиняется животной личности и разуму; далѣе—какимъ образомъ существа столь различныя, какъ разумъ и животная личность, могутъ соединяться въ человѣкѣ; наконецъ, еще болѣе не можемъ понять, какимъ образомъ разумъ, всюду сохраняющій свое единство и подчиняющій себѣ весь міръ, вдругъ въ человѣкѣ возстаетъ самъ на себя и раскалывается на истинный и ложный. Намъ все кажется, что это ученіе заимствовано гр. Толстымъ у одного изъ мудрецовъ, и что истинный и ложный разумъ суть не что иное, какъ Ормуздъ и Ариманъ, два верховныя начала Зороастра. Въ очевидной связи съ этимъ ученіемъ стоитъ и другое, не менѣе темное для насъ, ученіе о какихъ-то „заблужденіяхъ и грѣхахъ“, которые приноситъ каждый человѣкъ въ жизнь изъ своего далекаго прошлаго. Въ чемъ состоятъ эти грѣхи и заблужденія?—спрашиваемъ мы и не находимъ отвѣта. Кромѣ того, это ученіе совершенно не вяжется у гр. Толстого съ его метафизикой, гдѣ нѣтъ мѣста для индивидуальной субстанціи, а потому и нѣтъ возможности, чтобы чьи-либо страданія настоящей жизни были послѣдствіемъ грѣховъ прошедшей жизни того же самаго существа.

Но не настаивая болѣе на непонятности этихъ ученій о раздвоеніи разума, о первоначальномъ грѣхѣ и проч., скажемъ теперь о результатѣ соединенія въ человѣкѣ разума и животной личности. Оказывается, что подобно Ормузду, въ концѣ концовъ побѣждающему Аримана, проснувшееся и возросшее разумное сознаніе побѣждаетъ ложный разумъ, а потому всякій человѣкъ совершаетъ „работу или движеніе жизни“, состоящее въ „увели-

ченіи степени любви", и затѣмъ умираетъ, потому что ему ужъ въ этой жизни дѣлать больше нечего. Какъ?—спрашиваемъ мы въ недоумѣніи,—неужели тотъ же Неронъ, убившій себя только во избѣжаніе угрожавшей ему неизбѣжной смерти отъ другихъ, неужели и онъ вышелъ изъ плотской жизни съ большею степенью любви, чѣмъ вошелъ въ нее, неужели и онъ умеръ, потому что „совершилъ работу жизни"? Но это недоумѣніе гр. Толстой устраняетъ тѣмъ, что, съ одной стороны, *мы* (здѣсь „мы" значитъ всѣ люди) „ни о комъ, кромѣ самихъ себя, не можемъ знать, совершилось ли въ немъ движеніе истинной жизни", а съ другой *мы* (здѣсь „мы" означаетъ только гр. Толстого съ его послѣдователями) знаемъ законъ разума, состоящій въ постоянномъ увеличеніи любви въ каждомъ человѣкѣ. Но если мы (здѣсь „мы" значитъ просто я) повѣримъ въ существованіе этого закона на-слово, то должны разумѣть, что это какой-то роковой законъ, въ исполненіи котораго человѣкъ съ его волею и дѣятельностью не играетъ никакой роли. Хорошо ли, дурно ли, нравственно или безнравственно жилъ человѣкъ, любилъ ли онъ или ненавидѣлъ, а умретъ онъ только тогда, когда увеличится степень его любви и блага. Это вполнѣ согласуется съ отмѣченнымъ нами въ сочиненіи „О религіи" презрительнымъ отношеніемъ его къ философскимъ разсужденіямъ о свободѣ воли, которая для него есть не болѣе, какъ пустое слово. Далѣе, этотъ пунктъ дѣлаетъ совершенно безполезною и самую проповѣдь этическаго ученія гр. Толстого, по той простой причинѣ, что ни одинъ разумный человѣкъ не будетъ жертвовать хотя бы и ничтожными благами временной жизни, если онъ и безъ жертвы достигнетъ той же самой цѣли, т. е. высшей степени любви, а съ нею и высшей степени блага.

Теперь спрашивается: куда же дѣвается и кому послужитъ на пользу увеличеніе любви, достигаемое каждымъ человѣкомъ въ жизни? Всего естественнѣе было бы думать, что оно будетъ

полезно ему же самому, но какъ нами уже указано въ прежнемъ разборѣ и какъ ясно это и изъ содержанія настоящаго сочиненія „О жизни“, гр. Толстой не признаетъ личнаго безсмертія, или, что все равно, бытія индивидуальной человѣческой субстанціи; напротивъ, вся его проповѣдь стоитъ на отрицаніи этого бытія и безсмертія. Любовь, пріобрѣтенная каждымъ человѣкомъ, хотя и неизвѣстно какъ, дѣлается *всеобщимъ достояніемъ* человѣчества; этотъ, такъ сказать, постоянно возрастающій въ работѣ человѣческой жизни, капиталъ долженъ сказаться въ благѣ слѣдующихъ поколѣній людей. Каждый отдѣльный человѣкъ, какъ собирательное существо, со всѣми актами его „временнаго сознанія“, постоянно измѣняющагося, по ученію книги „О жизни“ (гл. XXVII и слѣд.), исчезаетъ при смерти. Изъ составныхъ же частей его одна, именно животная личность, продолжается въ породѣ, а другая, т.-е. разумъ, опять продолжаетъ свою прежнюю общеміровую функцію, воплощаясь въ людей слѣдующаго поколѣнія, борется въ нихъ съ индивидуализмомъ и похотями животныхъ личностей, побѣждаетъ ихъ и поддерживаетъ міровой законъ, по которому люди каждаго поколѣнія умираютъ, оставляя въ наслѣдство слѣдующему источникъ всяческаго блага, большую степень любви. Если и есть безсмертіе у гр. Толстого, то *не личное, а общее;* безсмертны у него *не* индивидуальные *люди,* а родовое существо или *человѣчество,* которое существуетъ не отдѣльно, а въ человѣческихъ индивидуумахъ или, точнѣе сказать, въ животныхъ личностяхъ людей, постоянно въ нихъ возобновляясь. Это безсмертіе человѣчества было яснѣе выражено гр. Толстымъ въ сочиненіи „Ma religion“, а потому мы и предлагаемъ читателю обратиться выше къ разбору этого сочиненія.

Въ чемъ же состоитъ у гр. Толстого *конечная цѣль,* къ которой ведетъ постепенно возрастающая сумма любви въ человѣчествѣ? Она и состоитъ въ томъ блаженствѣ на землѣ, когда всѣ

совсѣмъ не будутъ любить себя, а будутъ любить только другихъ, такъ что каждый не будетъ пріобрѣтать свои блага самъ и для себя, а будетъ получать ихъ отъ всѣхъ людей. Въ этомъ блаженномъ состояніи человѣчества не будетъ не только войнъ, вражды, борьбы, государствъ, судовъ, полиціи, но даже и никакихъ источниковъ, изъ которыхъ идутъ всѣ похоти индивидуализма и сопряженное съ ними зло, а именно: ни наукъ, ни искусствъ, ни музеевъ, ни театровъ, ни городовъ, ни „желѣзныхъ дорогъ, благодаря которымъ летаютъ по всему міру оскотинившіеся люди современнаго европейскаго общества и при электрическомъ свѣтѣ показываютъ всему свѣту свое скотское состояніе“ (гл. XXI, стр. 147),—однимъ словомъ, не будетъ культуры, не будетъ цивилизаціи. Вмѣсто наукъ всѣмъ людямъ будутъ извѣстны ученія мудрецовъ; но даже и въ нихъ, думается намъ, надобности не будетъ, ибо всякій человѣкъ самъ совмѣститъ въ себѣ заразъ и Конфуція, и Лаодзы, и Будду!... Но мы уже разбирали всю эту идиллію...

Общее же заключеніе всего настоящаго афоризма мы можемъ формулировать такъ: этика гр. Толстого не удовлетворяетъ насъ, во-первыхъ, потому, что въ ней *нѣтъ* человѣка, какъ опредѣленной субстанціи, или *субъекта* этической дѣятельности. Во-вторыхъ, она не удовлетворяетъ насъ и потому, что если и допустить, что собирательное человѣческое существо можетъ дѣйствовать этически, то дѣятельность эта не *свободная*, не самостоятельная и по результатамъ своимъ никоимъ образомъ отъ дѣятеля не зависящая. Въ-третьихъ, этически дѣйствующій человѣкъ не имѣетъ у гр. Толстого никакихъ *разумныхъ мотивовъ* для этой дѣятельности, такъ какъ послѣдствіе ея не будетъ сознаваемо и понимаемо имъ, какъ благо, созданное его усиліями и его жертвами. Между двумя не тождественными существами,—создающимъ благо и наслаждающимся имъ,—въ системѣ гр. Толстого лежитъ *цѣлая бездна небытія*...

Что разумѣетъ гр. Толстой подъ любовью и какъ можетъ эта любовь быть основаніемъ этической дѣятельности? Всякій думаетъ, что любовь есть нѣчто ему вполнѣ знакомое, потому что нѣтъ человѣка, который не любилъ бы кого-либо или чего-либо. Точно также нѣтъ ничего, что бы не могло быть для кого-либо предметомъ любви! Мы постоянно говоримъ о любви къ занятіямъ (къ наукамъ, искусствамъ и т. п.), говоримъ о любви къ живымъ существамъ и къ мертвымъ вещамъ, говоримъ о любви къ людямъ и о различныхъ родахъ ея (половой, родственной, дружеской и т. п.), говоримъ о любви къ идеямъ, къ истинѣ, къ отечеству, къ человѣчеству, о любви къ Богу и т. д. и т. д. Между тѣмъ мы совсѣмъ не думаемъ о томъ, что же такое то *общее*, что входитъ во всѣ эти отношенія любви и въ силу чего всѣ они обозначаются однимъ словомъ? А что это общее есть, несомнѣнно доказывается сравненіемъ и сопоставленіемъ нашей любви къ самымъ разнороднымъ предметамъ. Такъ мы говоримъ, наприм., что NN любитъ какую-либо науку или любитъ свою религію, свое отечество болѣе, чѣмъ свою жену и дѣтей, а MM любитъ болѣе всего на свѣтѣ лошадей и собакъ, а RR ничего такъ не любитъ, какъ вино и хорошій обѣдъ. Точно также не задумываемся мы и о *классификаціи* общаго понятія любви и о томъ его признакѣ, который служитъ или можетъ служить основаніемъ для дѣленія его на роды и виды. Наконецъ, мы даже вовсе и не подозрѣваемъ тѣхъ основныхъ *метафизическихъ вопросовъ*, которые неизбѣжно возникаютъ, наприм., изъ данныхъ въ опытѣ фактовъ любви между людьми.

Спрашивается, возможно-ли удовлетворительно объяснить эти факты, если люди не суть субстанціи, а только явленія, т. е. съ точки зрѣнія позитивистической философіи? Далѣе, какъ возможна любовь съ точки зрѣнія матеріализма? Какъ возможна любовь между людьми съ точки зрѣнія философіи Спинозы, Гегеля,

Канта, Шопенгауера и т. п.? Само собою разумѣется, что всего менѣе объ этомъ заботится гр. Толстой, котораго ученіе о любви, по нашему, есть, съ одной стороны, продуктъ *произвольнаго истолкованія* дѣйствительности, а съ другой—продуктъ *смѣшенія понятій*. Въ своемъ ученіи о любви онъ, повидимому, исходитъ изъ знакомаго намъ по опыту чувства (гл. XXII), но тотчасъ же *замѣняетъ* это эмпирическое понятіе любви другимъ, которое имѣетъ совершенно другой характеръ и значеніе. Основанія же, по которымъ у него засуживается это „мнимое“ (178) чувство любви, извѣстное намъ изъ опыта, состоятъ въ томъ, что это чувство не прочно, что оно не зависитъ отъ воли человѣка, что различіе и многочисленность объектовъ чувства, съ одной стороны, и отсутствіе порядка и послѣдовательности въ его возникновеніи въ насъ относительно этихъ различныхъ предметовъ, съ другой, дѣлаютъ совершенно невозможнымъ его удовлетвореніе; а потому, заключаетъ гр. Толстой, оно не только *не можетъ дать блага*, но становится для людей новымъ и обильнымъ источникомъ борьбы, зла и страданій.

Всѣ эти возраженія гр. Толстого противъ дѣйствительнаго чувства любви имѣютъ характеръ не философскаго изслѣдованія, а проповѣднической *декламаціи*. Такъ, напр., чувство любви, какъ таковое, нисколько не виновато въ томъ, что оно не прочно. Виноваты любящіе люди, которыхъ чувства не глубоки и не сильны или по ихъ неспособной къ любви природѣ, или же по увлеченію преходящими и несущественными сторонами любимыхъ предметовъ. Что же касается до затрудненія, происходящаго изъ многочисленности объектовъ любви, то эти затрудненія слишкомъ преувеличены гр. Толстымъ, потому что въ дѣйствительности равной любви къ разнымъ предметамъ никогда не бываетъ, слѣдовательно, и дѣятельность разумнаго человѣка ради этихъ предметовъ регулируется соразмѣрно различію въ силѣ любви къ нимъ. Но гр. Толстымъ совершенно упущено изъ ви-

ду самое могущественное средство для упорядоченія нашей дѣятельности относительно различныхъ предметовъ любви. Это есть, по-нашему, даже высшій, чѣмъ любовь, принципъ этической дѣятельности, а именно — *справедливость*, при столкновеніи которой съ любовью послѣдняя должна уступить. Конечно, какъ любовь, такъ и справедливость одинаково предполагаютъ глубокую метафизическую *связь* каждаго существа со всѣми другими, составляющими міръ, и *координацію* его блага съ благомъ всѣхъ другихъ; поэтому любовь не сама по себѣ, а только при отсутствіи справедливости дѣйствительно можетъ стать тѣмъ источникомъ зла, о которомъ говоритъ авторъ книги „О жизни“. Но если бы разумъ и справедливость со всѣми институтами и формами, которыя служатъ ихъ выраженіемъ (наука, культура, цивилизація, религія, государство, юрисдикція, полиція и пр. и пр.), и не могли, вслѣдствіе несовершенства человѣческой природы, вполнѣ устранить всѣ затрудненія, сопряженныя съ естественными и реальными чувствами любви, то гр. Толстой совершенно забываетъ о проповѣдуемой имъ будущей человѣческой жизни, въ которой у болѣе совершенныхъ людей реальное чувство любви могло бы стать невозмутимымъ и полнымъ условіемъ блага и наслажденія. Здѣсь, кстати, мы скажемъ, что какъ скоро существуетъ безсмертіе, хотя-бы даже и въ той неудовлетворительной формѣ, которую проповѣдуетъ гр. Толстой, то большая часть содержанія его проповѣдей теряетъ свой смыслъ и raison d'être.

Теперь мы обратимся къ разбору того понятія любви (XXIII и слѣд.), которое гр. Толстой ставитъ на мѣсто естественнаго и дѣйствительнаго чувства любви. Источникъ этой любви есть, по автору, „сознаніе тщеты существованія личности, сознаніе невозможности ея блага“. Эта любовь „не есть порывъ“, но состояніе, въ которомъ любящему не на словахъ, а „на дѣлѣ и искренно все равно и ничего не нужно“ (XXIV, 176); поэтому

онъ готовъ отдать все, не исключая и жизни, безразлично всякому, кто бы того не потребовалъ.

Но передъ анализомъ этого понятія любви мы отмѣтимъ у гр. Толстого противорѣчіе, когда онъ съ одной стороны утверждаетъ, что „любовь не есть порывъ“ (т. е., выражаясь точно, не есть чувство), а съ другой стороны, что она „не есть выводъ разума“. Напротивъ, по-нашему, то, что онъ называетъ любовью, и есть именно выводъ разума. сознавшаго „тщету существованія личности“. Затѣмъ, переходя къ содержанію этого понятія любви, мы, вопреки ему, утверждаемъ, что ни одинъ человѣкъ никогда дѣйствительно *всѣхъ людей* не любилъ, въ подкрѣленіе чего мы приведемъ слѣдующія соображенія.

Извѣстно, что наша живая дѣятельность во имя любви всегда отражается на насъ большею или меньшею потерею нашихъ силъ, особенно же когда мы не можемъ помочь любимому; тогда мы страдаемъ, болѣемъ и иногда даже умираемъ отъ тоски, горя и сознанія своего безсилія. Такъ какъ страданія всѣхъ людей въ каждый моментъ неисчислимы, то, въ случаѣ реальной любви ко всѣмъ людямъ, любящій ни одного момента не могъ бы жить отъ абсолютной невозможности помочь всѣмъ одинаково любимымъ людямъ: *разорваться* и *умереть* отъ страданій было бы для него самою естественною и неизбѣжною участью. Значитъ, въ силу невозможности реальной любви ко всѣмъ людямъ, ходячій терминъ любви къ человѣчеству употребляется нами фигурально, или вмѣсто другихъ понятій (состраданія, справедливости, преданности идеямъ человѣчества, отечества и т. п.).

Но дѣйствительная любовь ко всѣмъ людямъ невозможна и логически. Въ силу самаго понятія любви, оно немыслимо безъ соотвѣтствующихъ ему противоположныхъ понятій равнодушія, отвращенія, гнѣва, ненависти и т. под. Всякая реальная любовь, предполагая влеченіе къ какому-либо благу, включаетъ въ себѣ отвращеніе отъ противоположнаго ему зла. Любящій правду и истину

ненавидитъ ложь и заблужденія; любящій прекрасное ненавидитъ безобразное; любящій добрыхъ не любитъ злыхъ; любящій разумныхъ не любитъ неразумныхъ; любящій Бога не любитъ дьявола и т. под. Слѣдовательно, отвращеніе, гнѣвъ и борьба со всѣми существами, не исключая и людей, производящими зло, есть необходимый *коррелятъ* любви къ существамъ вообще и въ частности къ людямъ, производящимъ добро. Далѣе, абсолютное самопожертвованіе, требуемое любовью гр. Толстого безразлично для всѣхъ людей, не мыслимо логически еще и съ той стороны, что оно уничтожаетъ одинъ изъ *необходимыхъ членовъ* того отношенія, которое называется любовью. Когда *я* приношу жертву любимому предмету, то необходимо, если только эти слова должны имѣть какой-либо разумный смыслъ, чтобы это мое „*я*“ имѣло какое-либо содержаніе, т. е., чтобы было чѣмъ-нибудь о себѣ и для себя для того, чтобы оно могло любить и ради любви принести жертву. Но какъ скоро „*я*“ дѣлается равнымъ нулю и перестаетъ быть „*я*“, то и жертва дѣлается невозможною. Поэтому реальная любовь къ другому не можетъ быть мыслима безъ своего *коррелята*, т. е. любви къ себѣ. Любовь къ себѣ или утвержденіе того, что составляетъ природу и сущность любящаго, есть единственный источникъ, примѣръ и образчикъ любви, которую всякій можетъ имѣть къ другому. Поэтому всякій любитъ другихъ на тотъ манеръ, на какой онъ любитъ себя. Если человѣкъ любитъ только свои низшія дѣятельности (дѣятельность чувственнаго наслажденія, самосохраненія, тщеславія и т. под.) и не любитъ высшихъ дѣятельностей (науки, искусства, справедливости и проч.), то онъ никогда не будетъ заботиться о высшихъ потребностяхъ и совершенствѣ любимыхъ имъ родныхъ или друзей.

Любовь и самопожертвованіе, проповѣдуемыя гр. Толстымъ, невѣрно называются имъ любовью къ людямъ; на самомъ же дѣлѣ послѣдняя есть *любовь къ себѣ*. Она есть не что иное, какъ средство избавиться отъ страданій. Любящій у гр. Толстого от-

даетъ все другимъ не потому, что онъ, по любви къ нимъ, хочетъ счастія и наслажденія этихъ другихъ, а потому, что счастіе и наслажденіе невозможны для него самого, и слѣдовательно, ему не нужны и какія бы то ни было условія счастія,—онъ къ нимъ равнодушенъ. Любовь гр. Толстого есть въ сущности принципъ *аскетизма*, умерщвленія плоти, умерщвленія всѣхъ желаній. Жертва во имя дѣйствительной любви къ другому предполагаетъ, что любящій *цѣнитъ* и могъ бы самъ воспользоваться жертвуемымъ благомъ, но что онъ отдаетъ его ради любви къ другому. Любящій же, по гр. Толстому, жертвуетъ потому, что боится страданій, которыя произошли бы отъ собственнаго наслажденія благомъ. Реальное чувство любви къ другому всячески *расширяетъ*, *поднимаетъ*, *обогащаетъ* наше существо: и силами, и количествомъ, и интенсивностью радостей и наслажденія. Чѣмъ болѣе любящихъ и чѣмъ совершеннѣе они сами, тѣмъ выше и интенсивнѣе всякое общее наслажденіе, начиная отъ низшихъ, каковы, напр., общая трапеза или общее развлеченіе, и до высшихъ, каковы, напр., согласіе въ понятіяхъ и дѣйствіяхъ для водворенія въ общую жизнь истины и правды, или согласіе въ формахъ религіознаго общенія съ высочайшимъ существомъ и т. под. Но аскетическая, отрицательная любовь гр. Толстого не только не расширяетъ сферъ жизни, дѣятельности и наслажденія, а съуживаетъ ихъ до minimum'а и превращаетъ человѣка изъ хотящаго и самосознающаго существа въ безвольное и инертное. Если въ достиженіи этой цѣли и можетъ быть наслажденіе, то не наслажденіе, свойственное чувству любви и единенія съ другими существами, а свойственное чувству гордаго квіетистическаго самодовольства, чувству собственнаго превосходства и могущества. Это чувство, доходящее, напр., у индусовъ до самообоготворенія, составляетъ, по-нашему, даже противоположность чувству любви къ другимъ, которое имѣетъ своимъ источникомъ потребность въ другихъ существахъ, необходимыхъ для полноты нашего бытія.

Въ заключеніе этого афоризма мы можемъ сказать, что если этическій принципъ гр. Толстого и можетъ быть названъ *любовью*, то любовью не къ другимъ, а любовью къ самому себѣ. Но такъ какъ въ то же время полное осуществленіе этого принципа превращаетъ любящее себя „*я*“ въ нѣчто всеобщее и безличное, или, что все равно для него, въ *ничто*, то вся этика, основанная на этомъ принципѣ, оказывается иллюзорною, ибо ставитъ цѣль мнимую,—благо, исчезающее тогда, когда стремящійся къ нему считаетъ его достигнутымъ. Вообще мы не можемъ видѣть цѣль этической дѣятельности непремѣнно въ счастіи и наслажденіи, а средство къ тому—въ любви. Если счастіе и наслажденіе и будутъ сопровождать достиженіе конечной цѣли этической дѣятельности, то какъ *побочный* продуктъ ея. Точно также и любовь мы считаемъ только *однимъ* изъ средствъ для достиженія цѣли всей этической дѣятельности.

Но если система гр. Толстого несостоятельна и въ ней нѣтъ истины, то какой же смыслъ имѣютъ тогда нѣкоторыя наши выраженія, въ которыхъ мы приписываемъ гр. Толстому великія силы и ума, и таланта, вліяніе и т. п.? Или-же какъ объяснить, что его ученіемъ проникается, какъ выражаются многіе его послѣдователи, „лучшая часть нашей молодежи“, что оно заставляетъ у ней „сильнѣе биться сердца“, и что слѣдуя этому ученію, „она вступаетъ въ борьбу со зломъ, неправдой, ложью, не заботясь о своемъ благополучіи, сжигая за собою корабли и оставляя все, съ чѣмъ сроднилась,—цивилизацію, культуру, науку и проч.“? Неужели же мы думаемъ, что ученіе гр. Толстого приноситъ какой-либо вредъ обществу?

На эти вопросы мы отвѣтимъ, что и теперь, и всегда мы будемъ видѣть въ гр. Толстомъ не только великій художественный талантъ, но и большую умственную силу, соединенную съ сильною волею, изъ чего необходимо возникаетъ большое вліяніе его въ той средѣ, въ которой онъ дѣйствуетъ. Но всего этого недо-

статочно для удовлетворительнаго разрѣшенія тѣхъ философскихъ вопросовъ, которые составляютъ постоянную тему его проповѣди. Въ философіи, такъ же какъ и во всякой другой наукѣ, для успѣшной дѣятельности, кромѣ субъективныхъ условій таланта, ума и пр., необходимо еще систематическое изученіе той науки, въ которой человѣкъ дѣйствуетъ, и тѣсная связь его дѣятельности съ дѣятельностью предшественниковъ. Вотъ этого-то важнаго условія и нѣтъ у гр. Толстого. Какъ?—скажутъ намъ, неужели можно думать, что гр. Толстой не знаетъ и не читалъ сочиненій извѣстнѣйшихъ философовъ, Платона, Спинозы, Канта и т. п.? Несомнѣнно. думаемъ мы, что, при высокой степени образованности гр. Толстого вообще, у него есть и философское образованіе и что онъ читалъ тѣ или другія сочиненія философовъ. Но этого еще недостаточно! Какъ въ каждой наукѣ, такъ въ особенности въ философіи, скажемъ мы, необходимо *не читать* сочиненія лучшихъ представителей науки, *а штудировать* ихъ, т.-е. обстоятельно и методически пройти вновь весь процессъ мысли, совершенный замѣчательнѣйшими философами для рѣшенія хотя-бы однихъ и тѣхъ же, но въ разное время и различно поставленныхъ, проблемъ и вопросовъ. Необходимо не только узнать, но и сознательно пережить въ себѣ тѣ *точки зрѣнія*, на которыхъ стояли при этомъ рѣшеніи философы разныхъ временъ, реально воспроизвести въ своемъ духѣ тѣ *основанія и мотивы*, которые заставляли каждаго философа ставить и рѣшать вопросъ такъ, а не иначе, и ясно выдѣлить *существенные моменты* въ развитіи одной и той же идеи, относящейся къ одному и тому же пункту у всѣхъ философовъ, начиная съ древности и до настоящаго времени.

Только такимъ путемъ и можетъ человѣкъ *дѣйствительно овладѣть* всѣмъ сдѣланнымъ въ области философской науки и на этомъ базисѣ, если у него есть достаточныя умственныя силы, возводить ея зданіе далѣе. Мало того, что ничего этого не

сдѣлано гр. Толстымъ, но онъ даже и не могъ этого сдѣлать въ силу ложнаго предвзятаго мнѣнія, съ которымъ онъ приступилъ къ своему дѣлу. Какъ мы уже указали на это выше, ему хотѣлось быстро, безъ всякихъ сомнѣній и колебаній, безповоротно рѣшить возникшіе у него, подъ указанными тамъ же вліяніями, „вопросы жизни“. Господствующая форма наукъ, особенно наукъ, считающихся точными, совершенно чужда этимъ вопросамъ; занимаются ими и рѣшаютъ ихъ религія и философія. Но всякая религія — все равно, будетъ-ли она истинная или ложная—опирается въ своемъ рѣшеніи на преданіи и, такъ или иначе данномъ, откровеніи божества. Откровеніе же предполагаетъ его истолкованіе, а такъ какъ истолкованіе можетъ быть различно, то правильность истолкованія можетъ быть гарантирована только однимъ непреложнымъ авторитетомъ религіозной общины или церкви. Такъ какъ гр. Толстой не желалъ подчиняться такому авторитету, то ему оставалось обратиться къ философіи. Но философію онъ вмѣстѣ съ ходячимъ мнѣніемъ не считалъ наукой. Тогда гр. Толстой уже отъ себя созидаетъ съ одной стороны изъ отрывочныхъ воззрѣній различныхъ философскихъ системъ, на которыя нами указано тамъ же, а съ другой—изъ элементовъ религіозныхъ ученій—ту систему, которая высказана имъ въ сочиненіяхъ: „De la vie“, „Ma religion“ и пр. Чтобы дать этому ученію не подлежащій сомнѣнію *авторитетъ* и даже религіозную окраску, онъ формулируетъ его въ видѣ откровеній верховнаго разума, который дѣйствуетъ въ мірѣ и во всѣхъ людяхъ и особенно выражается въ ученіи всѣхъ мудрецовъ, а въ настоящее время имѣетъ своимъ пророкомъ самого гр. Толстого.

Но общая неудовлетворительность системы гр. Толстого нисколько *не мѣшаетъ* проявленію его великихъ духовныхъ силъ въ частностяхъ этой системы. Его мѣстами сильная аргументація, его тонкое пониманіе тѣхъ или другихъ явленій, его искусство

въ способѣ выраженія своего ученія и на насъ дѣлаютъ живое впечатлѣніе, о чемъ мы и высказывались во время нашего разбора. Теперь же мы признаемся, что сдѣлаемъ нѣкоторыя заимствованія изъ книги „О жизни“ и введемъ ихъ въ свои собственныя воззрѣнія. Одно уже такъ мѣтко и такъ вѣрно окрещенное понятіе „научнаго воляпюка“ есть для насъ пріобрѣтеніе высокой цѣнности.

Что же касается до того, что „молодежь“ идетъ за гр. Толстымъ, то это обстоятельство, даже предполагая его безспорнымъ, нисколько намъ *не импонируетъ*, потому что мы, вѣдь, не принадлежимъ къ числу поклонниковъ этого божка.

Наконецъ, на вопросъ о вредѣ ученія гр. Толстого мы отвѣтимъ, что понятія вреда и пользы могутъ быть употребляемы только въ *относительномъ* смыслѣ (т.-е. для кого, въ чемъ и когда); абсолютнаго вреда и пользы не существуетъ. Но если говорить объ относительныхъ пользѣ и вредѣ, то все-таки, въ строгомъ смыслѣ слова, нельзя говорить о вредѣ или пользѣ для общества, ибо общество есть собирательное понятіе и существуетъ только въ нашемъ умѣ. Что же касается до членовъ общества, которые суть реальныя существа, то обыкновенно бываетъ такъ, что одно и то же явленіе въ одно и то же время бываетъ однимъ полезно, другимъ вредно. Всего полезнѣе ученіе гр. Толстого могло бы быть тѣмъ лицамъ, которыя фигурируютъ въ его романахъ, наприм. Стивѣ Облонскому и др. под.; но, къ сожалѣнію, на Стиву-то оно всего менѣе и можетъ воздѣйствовать. Что же касается до тѣхъ, которые слѣдуютъ этому ученію, „сжигая за собою корабли и оставляя цивилизацію, науку, культуру и проч.“, то мы думаемъ, что для нѣкоторыхъ изъ нихъ, особенно упорныхъ и послѣдовательныхъ, оно можетъ оказаться вреднымъ тѣмъ, что, отвлекая ихъ на фантастическій путь „непротивленія злу“, „опрощенія“ и „отдаванія (мнимаго) долга роду“ (который тоже есть собирательное понятіе), сбиваетъ ихъ

съ единственнаго пути, открытаго человѣческому существу къ его всестороннему совершенствованію (въ познаніи, чувствованіи, хотѣніи и движеніи), въ исторически развивающихся и прогрессирующихъ формахъ существованія и жизни (наука, искусство, культура, техническая дѣятельность, государство, религія и проч.).

Теперь мы *подведемъ итоги* всему нашему предыдущему разбору и попытаемся приклеить къ раличнымъ сторонамъ системы гр. Толстого ярлыки съ надлежащими *измами*. Однако, по неопредѣленности и произволу въ построеніи этой системы, нѣтъ возможности съ точностью подвести ея *направленіе* и *методъ* подъ какіе-либо установившіеся въ исторіи философіи типы. Значитъ, мы можемъ сдѣлать это только приблизительно и тѣмъ какъ-бы *завершить* предпринятую нами работу.

По теоріи познанія система гр. Толстого прежде всего можетъ получить имя *дуализма*. Хотя мы и не встрѣчаемъ у него сколько-нибудь выработаннаго понятія „познанія“, но онъ несомнѣнно различаетъ *два* рода его, соотвѣтственно двумъ источникамъ познанія. Одинъ источникъ *внутренній*, или наше непосредственное сознаніе, другой источникъ—*внѣшній*. Примѣняясь къ чаще употребляемой въ наше время терминологіи, внѣшнее познаніе можно назвать *чувственнымъ*, а внутреннее — *умственнымъ*, *раціональнымъ* или разумнымъ. Мы не видимъ у гр. Толстого никакой попытки яснѣе и точнѣе опредѣлить отношенія этихъ понятій другъ къ другу, а также объяснить ихъ возможность изъ природы субъекта и объекта познанія; но у него есть характеристика ихъ важности и значенія по отношенію къ интересамъ и потребностямъ познающаго человѣка. Внутреннее или раціональное познаніе несравненно важнѣе внѣшняго *по точности* и *достовѣрности* его данныхъ, касающихся природы и судьбы человѣка. Однако, этотъ принципъ исключительной достовѣрности внутренняго познанія вполнѣ нарушается положені-

ями гр. Толстого, относящимися къ веществу, которое дано только во „внѣшнемъ представленіи“: положенія *о реальности* и *субстанціальности* вещества, а также о его подчиненіи закону разума имѣютъ у гр. Толстого характеръ несомнѣнныхъ, вполнѣ достовѣрныхъ истинъ. Отсюда слѣдуетъ, что тихомолкомъ и, можетъ-быть, безъ яснаго сознанія о томъ гр. Толстымъ признаны равныя права за внутреннимъ и за внѣшнимъ познаніемъ; а съ тѣмъ вмѣстѣ и *дуализмъ* въ его теоріи познанія обнаруживается въ полной силѣ. Отсюда, несмотря на принципъ гр. Толстого, что намъ доступнѣе всего наше сознаніе — и притомъ наше настоящее сознаніе,—сближающій его теорію познанія съ критическою философіею, начинающеюся съ Канта, онъ все-таки не идетъ за нимъ и его преемниками (Фихте, Шеллингомъ, Гегелемъ, Гербартомъ, Шопенгауеромъ), которые отрицали у чувственнаго познанія реальный характеръ, а потому, болѣе или менѣе послѣдовательно, видѣли въ матеріи только явленіе сознанія, а не реальное бытіе. Въ силу своего дуализма гр. Толстой опять возвращается къ *догматизму* картезіанской философіи и средневѣковой схоластики, и еще далѣе — къ догматизму Платона и Аристотеля и вмѣстѣ съ ними признаетъ матерію реальностью. Но разъ матерія есть о себѣ сущая реальность, то, конечно, и пространство, и время, безъ которыхъ эта реальность немыслима, оказываются тоже реальными; а потому ихъ законамъ подлежитъ весь матеріальный міръ съ тѣломъ человѣка и его тѣлесною жизнью включительно. Но такъ какъ въ человѣкѣ есть и другое начало, нематеріальное, то дуализмъ теоріи познанія гр. Толстого ярко отражается въ его ученіи о двоякой жизни: истинной или разумной внѣ пространства и времени, и ложной или матеріальной жизни въ пространствѣ и времени.

Еще труднѣе подвести систему гр. Толстого подъ опредѣленный типъ по м е т а ф и з и к ѣ, принципы которой у него вы-
ены еще менѣе ясно, чѣмъ принципы его познанія и этики.

Скорѣе всего его метафизику можно назвать именемъ *идеализма* въ смыслѣ греческаго идеализма Платона и Аристотеля, существенную черту котораго составляетъ ученіе, что дѣйствительное бытіе не индивидуально, а состоитъ изъ общихъ или родовыхъ субстанцій, соотвѣтствующихъ понятіямъ въ познаніи. Отдѣльныя же вещи и индивидуумы въ греческой философіи подлежатъ области происхожденія и бываніе, или непрестаннаго возникновенія и уничтоженія. Такъ и у гр. Толстого, какъ мы уже на это указывали, индивидуальное не есть что-либо пребывающее, неизмѣнное, а существуетъ только временно и, въ области живыхъ существъ, возникаетъ съ ихъ рожденіемъ и уничтожается со смертью. Самый яркій примѣръ этого воззрѣнія мы видѣли въ ученіи гр. Толстого о нашемъ „я“, похожемъ на ученіе о томъ же предметѣ Шопенгауера. Рядъ „временныхъ сознаній“, составляющихъ все содержаніе нашего существа, какъ оно дано въ непосредственномъ сознаніи, по гр. Толстому, измѣняется и проходитъ вмѣстѣ съ тѣми временными (настоящими) моментами, изъ которыхъ состоитъ этотъ рядъ. Не измѣняется, пребываетъ только *характеръ*, который у гр. Толстого есть, очевидно, олицетворенное, *гипостазированное* понятіе, или то общее, что можно отвлечь путемъ абстракціи отъ цѣлаго ряда этихъ временныхъ, смѣняющихся состояній сознанія. Точно также все индивидуальное въ другихъ существахъ, животныхъ, растеніяхъ и пр., есть только временная комбинація вещества. То, что называется у него животною личностью, есть также субстанція родовая, т.-е. то, что соотвѣтствуетъ понятію животнаго.

Къ этой характеристикѣ метафизики гр. Толстого мы присоединимъ еще указанія на то, какъ въ ней отражается дуализмъ его теоріи познанія. По нашему всѣ реальныя начала гр. Толстого безъ натяжки можно свести въ сущности къ *двумъ*: веществу и разуму, такъ что всѣ существа окажутся только соединеніемъ вещества и разума. Противорѣчіе этому положенію состав-

ляетъ, повидимому, живой міръ; но если припомнимъ, что онъ, съ одной стороны, повинуется законамъ вещества, а съ другой— закону разума, то значитъ, что жизнь растеній и животныхъ не имѣетъ въ основѣ своей никакого особаго реальнаго принципа. Жизнь эта есть не что иное, какъ движеніе вещества по его механическимъ законамъ, подчиненное цѣлямъ управляющаго имъ разума. За дѣйствительность только двухъ метафизическихъ началъ у гр. Толстого говоритъ и то соображеніе, что у него весь промежуточный міръ между веществомъ и разумомъ не составляетъ субстанцій въ строгомъ смыслѣ этого слова. Живой міръ, какъ бы продолжительно его возобновленіе въ породѣ ни было, все-таки не вѣченъ и подлежитъ, по самой природѣ своей, возможности уничтоженія. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія дуализмъ метафизики гр. Толстого болѣе всего подходитъ къ дуализму метафизики Платона и Аристотеля. У Платона два метафизическихъ начала суть: *идеи* (равныя въ своемъ единствѣ идеѣ блага) и *матерія*; у Аристотеля — *форма* (=идеѣ Платона) и *матерія*; а у гр. Толстого тѣ же два начала суть: *вещество* и *разумъ*. Разница только въ названіяхъ и во второстепенныхъ частностяхъ.

По этикѣ система гр. Толстого должна получить имя *эвдемонизма* или *гедонизма*, такъ какъ основной принципъ ея есть наслажденіе, счастіе. Это можетъ показаться противорѣчіемъ съ уже высказаннымъ нами мнѣніемъ, что въ любви, которую гр. Толстой проповѣдуетъ, какъ средство къ наслажденію, заключается начало аскетическое; но исторія философіи показываетъ, что соединеніе принципа счастія, какъ цѣли этической дѣятельности, съ аскетизмомъ, какъ средствомъ къ тому, есть довольно обычное явленіе въ философскихъ системахъ. Такое явленіе встрѣчаемъ мы, наприм., въ древней киренейской школѣ, имѣвшей своимъ принципомъ наслажденіе, въ лицѣ одного изъ ея представителей, Гегезія, который проповѣдовалъ самоубійство, потому что, по

условіямъ жизни, нельзя достичь положительнаго наслажденія и можно только путемъ смерти избавиться отъ страданій. Въ новой философіи пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана видитъ единственно возможное для насъ благо въ уничтоженіи міра и жизни. Точно также въ этикѣ гр. Толстого аскетизмъ нисколько не противорѣчитъ принципу наслажденія.

При этомъ мы должны замѣтить, что такъ же, какъ и во многихъ другихъ системахъ, аскетизмъ и квіетизмъ гр. Толстого есть неизбѣжное слѣдствіе основного заблужденія, выражающагося въ *ложномъ понятіи* матеріи. Обстоятельное объясненіе этого положенія потребовало бы особаго сочиненія, а потому мы теперь можемъ только еще нѣсколько дополнить сказанное нами объ этомъ предметѣ.

Матерія, по этому ложному понятію, есть реальное начало, дѣятельность котораго состоитъ изъ движеній въ пространствѣ и времени, отражающихся въ нашемъ сознаніи *ощущеніями*. Такъ какъ съ ощущеніями неразрывно связаны и другія явленія нашего сознанія: чувства, желанія, представленія и понятія, то и причину ихъ, по крайней мѣрѣ отчасти, можно искать въ томъ же дѣйствіи на насъ матеріи. Отсюда, если какая-либо философская система не идетъ прямо по пути матеріализма и не видитъ *всей* причины явленій сознанія въ движеніяхъ вещества и признаетъ еще другой не матеріальный, а духовный факторъ ихъ, то для нея, какъ вообще для всякой дуалистической философіи, возникаютъ неразрѣшимыя затрудненія. Во-первыхъ, для нея не легко изъ данныхъ *единаго* сознанія выдѣлить элементы, которые, по предположенію, принадлежатъ *двумъ* совершенно различнымъ факторамъ. Во-вторыхъ, для нея рѣшительно нѣтъ никакой возможности объяснить, какъ матерія, двигающаяся въ пространствѣ, можетъ *дѣйствовать* на безпространственный духъ и обратно *испытывать* на себѣ его *дѣйствіе*. Въ-третьихъ, для нея нельзя объяснить, какимъ образомъ возможно, чтобы въ непространствен-

ныхъ явленіяхъ сознанія, мысляхъ, чувствахъ и желаніяхъ, могли отражаться и *входить* въ ихъ *содержаніе* ощущенія, которыя суть продукты вещества, двигающагося механически въ пространствѣ. Эти неразрѣшимыя затрудненія, какъ мы уже говорили ранѣе, могутъ быть устранены только въ такомъ философскомъ міросозерцаніи, которое видитъ въ пространствѣ, времени, движеніи и матеріи просто идеи или понятія и не придаетъ имъ реальнаго значенія. Тогда матерія оказывается идеею, въ которой мы мыслимъ всю *совокупность* непосредственно сознаваемыхъ и пережитыхъ нами *ощущеній*; сами же ощущенія должны быть понимаемы тогда, какъ продукты особой психической функціи, подобные, по сущности своей, продуктамъ другихъ функцій: познавательной, желательной и чувствовательной. За этою психическою функціею, конечно, можно оставить *старое имя* и называть ее *двигательною*, строго остерегаясь однако подкладывать подъ это имя идею пространственнаго перемѣщенія. Тогда входящія въ наши представленія ощущенія будутъ имѣть одно только психическое значеніе, происходя отъ дѣятельности души, подобно чувствамъ, желаніямъ и проч.; а такъ называемые образы вещей или конкретныя представленія должны быть понимаемы, какъ психическіе продукты мышленія, соотносящаго другъ съ другомъ эти ощущенія въ соединеніи съ дѣятельностью непроизвольной или *объективной фантазіи*. Затѣмъ уже, на основаніи однороднаго состава нашего сознанія, мы можемъ строить метафизическую систему міра, состоящаго изъ аналогичныхъ съ нами реальныхъ существъ, *прототипомъ* и *образцомъ* которыхъ будетъ служить непосредственно сознаваемое нами „я“ съ его также непосредственно сознаваемыми нами дѣятельностями.

Что касается до этики, то въ ней это ложное понятіе матеріи обыкновенно отражается неправильнымъ воззрѣніемъ на *происхожденіе и сущность зла*, большею или меньшею степенью аскетическихъ или квіетистическихъ тенденцій и крайнею сомни-

тельностью въ возможности осуществить самую этическую цѣль, обыкновенно состоящую въ предположеніи, что духовное начало приведетъ къ нулю дѣйствіе матеріальнаго на человѣка. Матерія, какъ самостоятельное начало, дѣйствующее безъ цѣлей, по закону механической необходимости, является въ дуалистической философіи источникомъ всяческаго зла, безумія и безобразія, и заражаетъ ими весь психическій міръ человѣка на столько широко, на сколько можетъ простираться предполагаемое вліяніе матеріи. Отсюда дуалистическая этика всегда отрицательно относится къ такъ называемой *чувственности*, къ формамъ ея жизни и наслажденій. Но, по единству сознанія и по связи всѣхъ элементовъ его другъ съ другомъ, дуалистическая этика неизбѣжно относится подозрительно ко *всѣмъ элементамъ* нашего сознанія, и чѣмъ она послѣдовательнѣе, тѣмъ отрицательнѣе ея отношеніе къ цѣлому составу нашего сознанія и жизни. Отсюда-то и въ этикѣ системы гр. Толстого, какъ и въ другихъ ей сродныхъ, засуживается вся область искусства и почти вся область науки, область техники, промышленности, вообще вся культурно-цивилизованная жизнь, а затѣмъ уже подлежатъ осужденію и отрицанію вообще всѣ сферы государственной и общественной жизни человѣчества. И у него, какъ и въ другихъ аскетическо-квіетистическихъ системахъ, вся *двигательная* функція человѣческаго существа должна быть сведена на самый необходимый минимумъ. Поэтому чрезвычайно трудно вообразить себѣ формы жизни, въ которыхъ будутъ выражаться и проявляться воспѣваемыя гр. Толстымъ любовь и наслажденіе тѣхъ будущихъ людей, у которыхъ любовь къ себѣ превратится въ нуль, а любовь ко всѣмъ другимъ такъ и „хлынетъ потокомъ благоволенія“ (XXIV, 176). Требованіе дѣятельной любви предполагаетъ, что любящій, наслаждающійся самъ и богатый условіями наслажденія, хочетъ раздѣлить это богатство съ любимыми. Идеалы же гр. Толстого ведутъ насъ къ представленію, которое было въ ходу, особен-

но подъ вліяніемъ Руссо, въ XVIII вѣкѣ,—представленію быта первобытныхъ дикарей, еще нисколько не тронутыхъ цивилизаціей съ ея неравенствомъ, государствомъ, судомъ и полиціею, живущихъ простою, но свободною, несомою на волнахъ чувства всеобщей любви, жизнью вольно и весело пасущагося на лонѣ благодѣтельной природы человѣческаго стада.

Теперь намъ остается сказать нѣсколько словъ объ *иллюзорности* этики гр. Толстого. Такъ какъ, по его метафизикѣ, во всѣ существа міра и въ человѣка всегда будетъ входить вещество въ видѣ особой комбинаціи его, называемой животною личностью, то оно (или, что все равно, ложный разумъ) будетъ сопротивляться разуму (т.-е. истинному), а слѣдовательно, всегда будетъ источникомъ зла, безумія и безобразія. Значитъ, и нѣтъ надежды, чтобы міръ былъ когда-либо инымъ, чѣмъ какимъ мы его знаемъ въ прошедшемъ и теперь. Что же касается до того плюса или увеличенія любви, которое, по увѣренію гр. Толстого, пріобрѣтается каждымъ человѣкомъ въ жизни, то мы рѣшительно не видимъ реальныхъ элементовъ, въ которыхъ бы этотъ плюсъ могъ сохраниться и войти въ реальный составъ міра. Составные элементы человѣка, разумъ и вещество, вѣчно остаются тождественными самимъ себѣ и неизмѣнными. Что же касается до человѣческой животной личности, то она, конечно, не можетъ быть хранительницей этого плюса, ибо при смерти человѣческаго индивидуума она уничтожается безъ остатка со всѣми актами, составляющими рядъ „временныхъ сознаній“. Характеръ же, какъ было уже сказано, не есть нѣчто реальное, а существуетъ только, какъ понятіе, въ умѣ. Значитъ, это пресловутое увеличеніе любви есть своего рода *миѳъ*, вызванный у гр. Толстого жаждою наслажденія „здѣсь и теперь“. Если бы дѣйствительно эти плюсы любви, пріобрѣтаемые въ жизни каждымъ человѣкомъ, какъ-либо и гдѣ-либо сохранялись для че-

ловѣчества и отражались все большимъ и большимъ счастьемъ его жизни вообще, то, взявъ его жизнь только хоть съ того времени, когда стали проповѣдовать мудрецы, т.-е. около 2500 лѣтъ, то и тогда пріобрѣтенія, сдѣланныя каждымъ изъ безчисленныхъ жившихъ за это время людей, составили бы такую чудовищную сумму любви, что мы ужъ давно имѣли бы обѣтованный гр. Толстымъ земной рай. Но если бы въ опроверженіе сейчасъ высказаннаго нами мнѣнія, намъ указали на *историческій прогрессъ*, состоящій *не въ увеличеніи любви*, а въ *постоянно смягчающихся* формахъ общественной жизни (что собственно и составляетъ настоящее основаніе для обѣтованій автора книги „О жизни"), то ссылаться на этотъ прогрессъ, происходящій главнымъ образомъ отъ распространенія и развитія культуры и цивилизаціи нельзя, потому что съ точки зрѣнія философіи гр. Толстого онъ совершенно необъяснимъ и ведетъ къ совсѣмъ иному міросозерцанію, имѣющему въ своей основѣ признаніе существованія индивидуальныхъ субстанцій, у которыхъ ни одинъ малѣйшій актъ ихъ реальнаго бытія, дѣятельности и развитія не пропадаетъ, а становится достояніемъ какъ каждой субстанціи, такъ и всѣхъ, связанныхъ другъ съ другомъ въ единую систему міра, субстанцій.

Итакъ, заключаемъ мы, по всѣмъ сторонамъ философіи гр. Толстого ярко проходитъ принципъ *дуализма*. Затѣмъ, въ проведеніи этого общаго принципа по различнымъ сторонамъ системы, онъ въ теоріи познанія можетъ получить имя *раціонализма*, въ метафизикѣ—*идеализма*, въ этикѣ аскетическаго и квіетистическаго *эвдемонизма*.

Предлагая на судъ читающей публики анализъ и оцѣнку ученія гр. Толстого „о жизни и любви", мы не думаемъ, чтобы здѣсь было вполнѣ исчерпано все то, что можно было-бы сказать по поводу этого ученія: но надѣемся, что все здѣсь упущенное

окажется возможнымъ восполнить при посредствѣ критики, которую, можетъ быть, вызоветъ въ литературѣ наше сочиненіе. Мы же съ своей стороны предполагаемъ такъ или иначе отозваться на всякое серіозное и стоющее обсужденія критическое замѣчаніе.

Stanford University Libraries
3 6105 002 099 609

PG
3415
.R4.K6
1895

Date Due

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

DOC FEB 08 1996

JUN 0 9 1998

Цѣна 1 р. 50 к.